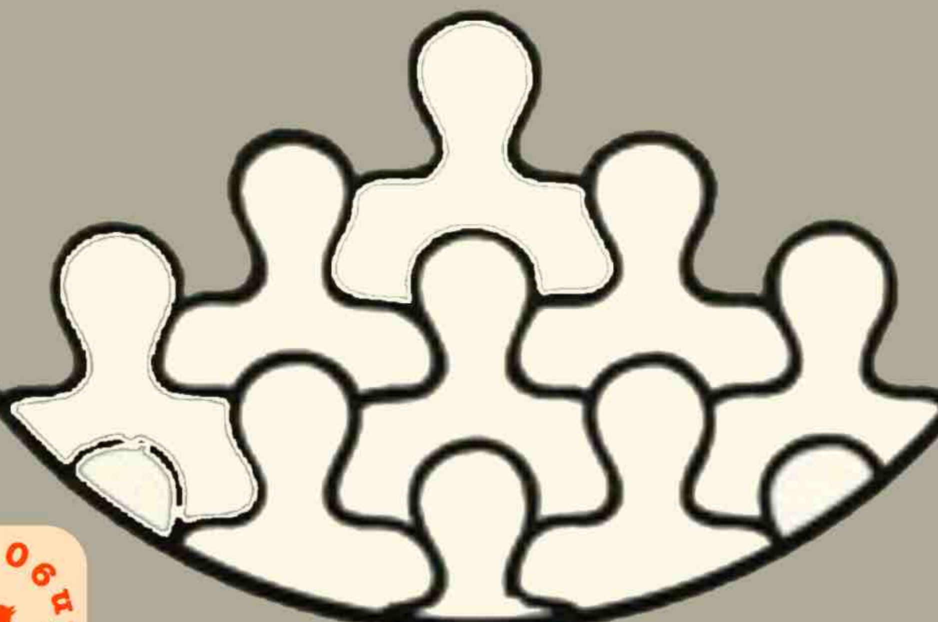
تصوير

أحمد ياسين

مجتمع اللادولة





بيار كلاستر



بيار كلاستر

مجتمع اللادولة

تعريب وتقديم
د. محمد حسين دكروب

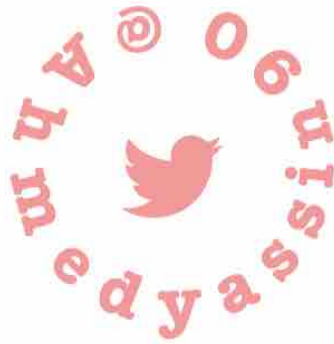
تصوير
أحمد ياسين

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى
1401 هـ 1981 م
الطبعة الثانية
1402 هـ 1982 م
الطبعة الثالثة
1411هـ - 1991م

تصوير
أحمد ياسين

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع
بيروت - الحمراء - شارع اميل اده - بناية سلام
هاتف : ٨٠٢٤٢٨ - ٨٠٢٤٠٧ - ٨٠٢٢٩٦
بيروت - المصيطبة - بناية طاهر هاتف: ٣٠١٠٣٠ - ٣١١٣١٠
ص.ب: ٦٣١١ / ١١٣ تلكس: LE ٢٠٦٦٥ - ٢٠٦٨٠ - لبنان


@Ahmedyassin90

مقدمة

في زمن التاريخ « الشمولي » الذي نعيش ، وتحت وطأة اختراق « العقل الغربي » لاجتماعنا ، يقف المثقف في بلادنا مشلولاً ، عاجزاً عن التبصر في « الحركة التاريخية لإجتماعه » ، رافضاً النظر إليها من خلال مرجعية الفكر والقيم والمفاهيم التي يختزنها الناس في بلاده ويتواصلون معها ما نعين عليها الإنفلات من حدود « أخلاق » تجد في النص « التاريخي المحلي » سياجاً لها .

في أسباب هذا « العجز » عند مثقفنا ، نسمح لأنفسنا إغفال « الموضوعي » الناتج عن علاقة الارتهان الثقافي بالأمبريالية ولو مؤقتا ، للولوج الى « الذاتي » بما هو فعل تسبقه ارادة . هذا الاغفال للموضوعي يجد تبريره في « وعي الذات » (وهي هنا المثقف المحلي بالطبع) « للموضوع » (علاقة القهر الأمبريالي) .

إن هذا الوعي يفرض على الذات تغيير الموضوع . وهنا يكمن المأزق الذي يعيشه مثقفنا . إن فعل التغيير هذا لا بد مس أن تسبقه إرادة عليها المواجهة بين خيارين : إما أن تلتحق هذه الإرادة إيجابياً عبر انخراطها العضوي في الثقافة التي يختزنها المجتمع الأهلي بالنص المحلي بتواصله في التاريخ ؛ وفي هذا الخيار الغاء لذات المثقف المستقلة بما هي ذات « نخبوية » تحتبس لنفسها وعي « القانون التاريخي العام » ؛ وإما أن تحجب هذه الإرادة عن فعل الإنخراط هذا لما يفرضه على الذات من تخل عن « الهوس السلطوي » الكامن بداخلها ، مكرسة بالتالي جهدها الأقصى في البحث داخل « مزبلة التاريخ الأوروبي »

عن بعض النفايات الثقافية التي يعيد هذا الأخير تصديرها لنا بطبعة منقحة لا تحتوي « أوراقاً صفراء » بالطبع ؛ هكذا تكرس هذه الذات نفسها « لإعادة إنتاج » النص الأوروبي الأصلي محلياً ، أي النص « السوسيولوجي » الأمين للأدوات المفهومية والمعرفية ـ المنهجية الناتجة عن الحركة التاريخية للنسق الحضاري الأوروبي ، وذلك بهدف إيجاد صيغة نظرية ما تسمح بإقامة مفصل يجعل من التاريخ المحلي « ملحقاً خاصاً ومتميزاً » بالتاريخ الشمولي العام . بعد عناء البحث هذا ، إما أن « تنجح » هذه « الإرادة الواعية » في مهمتها مترجمة هذا « النجاح » عبر « البرنامج السياسي » وأداته « التنظيم الطليعي » وتبدأ بالتالي عملية نقل المجتمع الى حالة « المجتمع الإجتماعي » (الدولة ـ الأمة !) ؛ وإما أن تفشل المهمة نظراً لما تحتويه الصيغة من مضادات حيوية « إصطناعية » عاجزة عن إبادة « جرثومة الأصالة » المتواصلة « بالنص التاريخي المحلي » ، حينها تتأزم هذه الإرادة أي أنها « تعاني » وترتد للتعامل مع مجتمعها كمجتمع « أنتروبولوجي » لا تاريخ له أو في أحسن الأحوال ذو تاريخ « جامد لا حراكي » لا بد له من « أداة لا واعية للتاريخ الحراكي » من أجل دفعه وإيقاظه من ثباته العميق في إتجاه قوانين التطور البشري الحتمية .

قد يتبادر إلى ذهن القارىء أننا ندعو إلى القطيعة النهائية والانغلاق على الذات ، إي الابحار من جزيرة النص الغربي لكي نرسو بعدها على شاطىء الأمان ، شاطىء النص الشرقي المحلي ؛

طبعاً لسنا بصدد هذا المعنى الملتبس ، طالما أننا لسنا بحاجة إليه أصلاً ، فالنص المحلي إنما يحض « الأمم والقبائل والشعوب » المختلفة على التعارف ، أي على الإعتراف بشرعية الوجود الإنساني المستقل لكل منها . على قاعدة هذه الرثاية تبرز المفارقة الكبيرة بين هذا النص المحلي وبين النص الأوروبي الذي يتجه في منحاه العام لإلغاء شرعية وجود « الآخر » وتدميره محولاً ركامه الى وقود مشتعل في محرك قطار الحضارة السريع .

هنا نصل الى بيت القصيد فيما نمهد له، أي الى إلقاء الضوء على كتاب « مجتمع اللادولة» لمؤلفه بيار كلاستر، للكشف عن هذا النص الأوروبي «المتمرد» على فعل العنف والتدمير الملازمين لتاريخ النسق الحضاري الذي ينتمي إليه المؤلف . إنها صرخة ألم يطلقها كلاستر من أعماق وجدانه الإنساني إدانة للمذابح الوحشية التي تعرضت لها قبائل الهنود الحمر الأميركية على يد ورثة « الأعجوبة الأغريقية » ، صانعي التاريخ « المُمَرحَل » ، بناة الحضارة الرأسمالية اليوم والحضارة الإشتراكية في الغد الانساني القريب !! انها رؤية

مُعاشة عند من تبقى اليوم من هؤلاء الهنود في غياهب غابات الأمازون حيث الفردوس « الهمجي » ، أرض الخير ، بعدما قطع الأمل باجتياز العائق الكبير ، البحر ، وصولاً الى أرض الخير المطلق والفردوس الأزلي . هذا البحر الذي حمل اليهم « شياطين » أرض التعاسة والشر الحقيقيين ، شياطين التقدم البشري الحتمي . . فكان الموت على أرض الجدود أو الإنكفاء داخل حدود الإنتظار اللامتناهي !!

ما أحوجنا اليوم في الزمن الذي نعيشه في بلادنا ، زمن تحطيم « السلطة الجائرة » ، الوليد المسخ للطاغوت الأمبريالي المتحكم برقاب الشعوب المستضعفة ، زمن بناء« السلطة العادلة » ، ما أحوجنا لاستلهام ما تعلمه كلاستر عند هؤلاء البشر « الهمجيون » رسالة إلى الانسانية جمعاء .

1 ـ بأن السلطة حتمية الوجود ما دام الإجتماع البشري ، إنما الفرق بين جوهر السلطة المنفصلة عن المجتمع والقائمة على العنف والقهر ، وليدة النموذج الغربي في شكليه المتناقضين المعاصرين (الرأسمالية الليبرالية ورأسمالية الدولة) ، وبين جوهرها الهادىء المسالم المتواصل مع المجتمع ، أي الذي يستمد شرعية وجوده من رقابة المجتمع الدائمة على الأفراد الحائزين على مقاليدها . إن فعل الإنكفاء السلبي غير وارد عند هؤلاء الهنود في حال خروج السلطة على شرعية وجودها ، أي على الشرع « البدائي » الذي يفرض على « الزعيم » إقامة السلم والتوازن الدائمين بين أفراد الجماعة ، والإستبسال الى حد الشهادة دفاعاً عن حقها في الحياة والوجود؛ إن الخروج عن الشرع « البدائي » عاقبته الإنقلاب المباشر على السلطة ، أي رفض شرعيتها وإستبدالها . إن « الواحد » الذي يرفضه الهنود هو تلك السلطة المنفصلة ، السلطة الجائرة المستبدة ، إنه « الواحد » الذي يماثل « الخير المطلق » في الزمن الأغريقي ويماثل « الشر المطلق » في زمن « الهمجيون » .

2 ـ بأن الإغتراب البشري الأصلي هو إغتراب « سياسي » وليس « إقتصادي » فالأول هو الذي يحدد الثاني . إن مجتمع الهنود الحمر كان يعيش إقتصاداً كفافياً ، أي أنه ينتج ما يحتاجه لإستهلاكه الحيوي الطبيعي عبر الوسائل التقنية التي تتيح له السيطرة على المجال الطبيعي المحيط بشكل متناسب مع الإحتياجات ؛ إنه غير ملزم بإنتاج الفوائض ولما ينتجها ؟ طالما أن السلطة الجائرة المنفصلة المؤهلة لمراكمتها وإقامة علاقة الإستغلال البشري على أساس منها ، هي غير موجودة أصلاً ، ذلك أن السلطة أو الزعامة عند الهنود لها ما لغيرها بالتساوي،بل وأكثر فإن عليها واجب العطاء الدائم مما تحوزه من خيرات وإلا فالإقصاء . إن الهنود الحمر يقلبون العلاقة ، انهم يرفضون أن يتحدد الموقع في

« السياسي » بالموقع في « الإقتصاد » ، كما أنهم يرفضون وجود « السياسي » بما هو المكان الذي يحدد الموقع فيه ، الموقع في « الإقتصاد » .

3 - بأن فعل الكلام واجبٌ على السلطة ، لكن أي كلام ؟ إنه الكلام الذي يعيد العهد يومياً على الإلتزام بما سار عليه الجدود ، أي يعيد إنتاج « النص التاريخي المحلي » ، الشرع الأهلي ويعيد تواصل المجتمع معه . إنه ليس كلاماً منفصلاً آمراً ، فليس على الهندي الخضوع إلا للشرعة البدائية الأصلية الصادرة عن المجتمع نفسه بما هو المكان الحقيقي للسلطة .

لن أستفيض تعريفاً وتعليقاً على محتوى الكتاب ، فإن غنى المواضيع وتنوعها وشمولها لكل مظاهر الحياة الإجتماعية ومستوياتها ، هو أمرٌ لا يمكننا رؤيته إلا بالإنتقال للعيش في زمن النص مباشرة ، في زمن التعاسة والشقاء الدائمين اللذين فرضهما على هؤلاء « الهمجيون » عنف الغزاة البيض الدموي ، عنف الإبادة والإستعمار .

بيروت في 5 / 3 / 1981

د . محمد حسين دكروب

الفصل الأول

كوبرنيك والهمجيون

« قيل لسقراط أن أحداً لا يغير ما بنفسه خلال السفر فأجاب : أنا أعتقد أنه كان يحمل نفسه معه في السفر » .

هل باستطاعتنا طرح أسئلة جدّية بصدد مسألة السلطة ؟ إن أحد فقرات « فيما يتعدى الخير والشر »(*) يبدأ على النحو الآتي : « إذا كان صحيحاً أنه في كل الأزمنة ، ومنذ وجد البشر ، كان يوجد أيضاً قطعان بشرية (الأخويات الجنسية ، الجماعات ، القبائل ، الأمم ، الكنائس ، الدول) ، وأعداد كبيرة من البشر تخضع دوماً إلى عدد صغير من الزعماء ؛ وبالتالي إذا كان الخضوع هو أكثر وأفضل ما مورس وتُعهّد بين البشر ، يحق لنا أن نفترض بأن كل واحد يمتلك أساساً في ذاته حاجة فطرية للخضوع على شكل وعي صوري يأمره : « افعل هذا دون نقاش » ، « امتنع عن فعل ذاك دون نقاش » . وباختصار « الأمر بالفعل » . ومع أن نيتشه قلما كان يهتم بالتمييز بين الصواب والخطأ ، كعادته في هزئه ، فإنه مع ذلك يعزل ويحدد بدقة ، على طريقته ، حقلاً من التأمل أخذت تتعهده منذ عقدين تقريباً أبحاث ذي توجه علمي صرف ، بعد أن كان يقتصر فيما مضى على الفكر النظرى . ما قصدناه هو المجال السياسي الذي تطرح السلطة سؤالها في وسطه :

---

* أحد كتب نيتشيه

موضوعات جديدة في الأنتروبولوجيا الإجتماعية لدراسات تتزايد باستمرار . أن لا تكون الأتنولوجيا قد إهتمت إلا مؤخراً بالبعد السياسي للمجتمعات البدائية ـ الماقبل تاريخية ـ موضوعها المفضل ـ فها هي الآن غير غريبة عنه ، وهذا ما نُحاول اليوم تبيانه عن اشكالية السلطة نفسها : إن القبض على العلاقات السياسية كما انعقدت في حضارات أخرى(*) ، هو في الحقيقة مؤشر عن حال عفوية وتقليدية . ملازمة لحضارتنا . لكن التأخر يستدرك والفجوات تُردم وبالتالي ، يوجد اليوم ما فيه الكفاية من النصوص الوصفية تمكننا من الحديث عن أنتروبولوجيا سياسية ، ومن قياس نتائجها والتفكير في طبيعة السلطة ، أصولها ، التحولات التي فرضها التاريخ عليها وذلك حسب نماذج المجتمعات المختلفة حيثما مُورست . المشروع طماع ، ولكن المهمة ضرورية وهذا ما أنجزه الكتاب القيم ، محاولة في أساس السلطة السياسية ، لمؤلفه ج. د. لابيير(1) . إننا هنا أمام جهد يكتسب أهميته ومنفعته فيما احتواه من معلومات لا تتعلق بالمجتمعات الإنسانية فقط ، بل تتناول أيضاً الكائنات الحيوانية الإجتماعية . في هذا المضمار يعتبر لا بيير فيلسوفاً يجهد فكره إعمالاً على المعطيات المقدمة في مجال الميادين العلمية الحديثة ، عنينا بها « علم الإجتماع الحيواني » و « الأتنولوجيا » .

يتعلق السؤال إذاً بالسلطة السياسية ، حيث يتساءل لا بيير بمشروعية عما إذا كان هذا الواقع الإنساني لشعب ضرورةً حيوية وتنتشر إنطلاقاً من تجذرٍ بيولوجي ، بكلمات أخرى ، عما إذا كانت السلطة تجد مكان ولادتها وعلة وجودها في الطبيعة نفسها وليس في الثقافة . في الحقيقة ، إن الجواب الواضح الذي يقدمه لا بيير قد تم صوغه على مدى مساجلة دؤوبة للأعمال

---

* : إشارة إلى الانساق الحضارية المختلفة عن النسق الحضاري الغربي الذي ينتمي إليه المؤلف . (المترجم)

(1) : J. W Lapierre, Essais sur le fondement du pouvoir politique, publication de la faculté d'Aix- en- Provence, 1968 .

الراهنة في علم الأحياء الحيواني : « إن التفحص النقدي للمعارف المكتسبة حول الظواهر الإجتماعية عند الحيوانات ، خصوصاً حول سياق إنتظامها الذاتي إجتماعياً ، أظهر لنا الغياب التام لأي شكل ، ولو جنيني ، من السلطة السياسية » (ص222) ، ممهداً حقل البحث إلى درجة لا ينضب بعدها ، يلتفت المؤلف نحو علمي الحضارة والتاريخ ليُساءِل « الأشكال البدائية » من السلطة السياسية في المجتمعات البشرية ـ هذا القسم يمثل من ناحية حجمه الأكثر أهمية في الدراسة ـ . إن الأفكار اللاحقة التي سوف نبرزها تجد عرضها الأساسي عبر قراءة هذه الصفحات من كتاب لا بيير والمكرسة كما يقولون لدراسة السلطة عند الشعوب الهمجية .

إن لائحة المجتمعات المُتناولة هي فعلاً مؤثرة ، وفي جميع الأحوال فإن كتاب لا بيير يبقى مفتوحاً بما فيه الكفاية لنزع أي شك يمكن أن يراود القارىء المتطلب فيما يتعلق بالطابع المعمق لعينة البحث ، فالتحليل قد أجري على أمثلة مأخوذة في أفريقيا ، في الأميركيات الثلاث ، في الأوقياني ، في سيبيريا الخ . . . بإختصار، إعادة تجميع شبه كاملة ، بتنوعها الجغرافي والتيبولوجي لما يمكن أن يقدمه العالم « البدائي » من ممايزات في أفق النظر « غير البدائي » والذي ترتسم على أساس منه صورة السلطة السياسية في حضارتنا * ، وتتحدد بالتالي أهمية الجهد المكرس لدراسة سلوكها .

يمكن التصور بسهولة أن هذه العشرات من المجتمعات « البدائية الما قبل تاريخية لا تمتلك كخاصية مشتركة فيما بينها سوى تحديدها بالبدائية * ، تحديد سلبي كما يشير إليه لا بيير، وهو يستند على غياب الكتابة في هذه المجتمعات من ناحية ، ومن ناحية أخرى سيادة الاقتصاد المسمى بالإكتفائي ، إن

---

* : الحضارة الغربية (المترجم)

* : فضلنا إستعمال صفة « البدائية مقابل كلمتي «Primitives » و «archaïques» معا ، وذلك منعا للإلتباس الذي قد يحصل من جراء تقارب معنى كل من كلمتي «archaïques» و«anciennes » باللغة العربية على رغم إختلافهما بالمعنى الأتنولوجي .

المجتمعات البدائية هذه يمكن لها إذن آن تختلف وبعمق فيما بينها ، وهي في الواقع لا تتشابه وأبعد من أن تكوّن تكراراً يصبغ بغمامه القاتم جميع الشعوب الهمجية ، إذن ، لا بد من وضع حد أدنى من الإنتظام داخل هذه التعددية يسمح بإقامة مقارنة فعالة بين مختلف الوحدات التي تؤلفها ؛ لهذا السبب فإن لا بيير حينما يقبل بحذر التصنيفات الكلاسيكية المقترحة من قبل الأنتروبولوجيا الأنكلو سكسونية الأفريقانية ، فإنه بالمقابل قام بتصور خمسة نماذج كبرى منها « إنطلاقاً من المجتمعات البدائية ـ الما قبل تاريخية التي تنوجد فيها السلطة السياسية بشكلها الأكثر تطوراً ، وصولاً إلى مجتمعات لا تقدم لنا شيئاً يذكر على هذا الصعيد ، إلى حد إنعدام أي شكل من أشكال السلطة السياسية بمعناها الخاص » (ص229) .

إن الحضارات البدائية تُنظم إذن حسب تصنيف يرتكز بمجموعه حول « كمية » السلطة السياسية الأكثر أو الأقل التي تبرزها كل منها للملاحظة ، ومؤشر « هذه الكمية » من السلطة يمكن له أن يتجه نحو الصفر « إن بعض التجمعات الإنسانية إستطاعت تجاوز السلطة السياسية وذلك ضمن شروط حياتية محددة ، سمحت لها الإستمرار في البقاء داخل « مجتمعات مغلقة » . (ص525) .

فلنفكر قليلاً بمبدأ هذا التصنيف نفسه ، ما هو المقياس الذي أعتمد عليه ؟ ما هو ذلك الشيء الذي إذا ما وُجد بكمية كبيرة كانت أم صغيرة ، يسمح بتعيين هكذا مكان لهكذا مجتمع ؟ بكلمات أخرى ، ماذا تعني بالنسبة لنا ، ولو بشكل مؤقت السلطة السياسية ؟ هذا السؤال مهم جداً ، ذلك أنه في الحين المفترض به أن يفصل بين المجتمعات التي تنوجد فيها السلطة ، وتلك التي لا وجود للسلطة فيها ، لا بد أن يتبين لنا جوهر السلطة وأساسها على السواء . حينما تتابع تحليلات لا بيير الدقيقة ، لا يخالجنا أي شعور بأننا أمام حالة من إنعدام التواصل والقطيعة ، أمام قفزة راديكالية تنتزع التجمعات البشرية من جمودها الما قبل ـ سياسي لتحولها بالمقابل الى مجتمعات مدنية . هل

يمكن القول إستطراداً أن العبور من المجتمعات الإيجابية (+) الى المجتمعات السلبية (-) هو عبور متدرج ؟ مستمر وبحسب « الكمية » ؟ إذا كانت الحال كذلك ، فإن إمكانية تصنيف المجتمعات نفسها تختفي ، لأنه بين الطرفين - المجتمعات التي يوجد فيها دولة والمجتمعات التي ينعدم فيها وجود السلطة - ترتسم أمامنا إلى ما لا نهاية درجات وسيطة تجعل من كل مجتمع فئة خاصة في النسق العام . هذا ما يتوصل اليه كل مشروع تصنيفي على هذه الشاكلة وذلك بقدر ما تتوضح معرفة المجتمعات البدائية وتنكشف اختلافاتها بشكل أفضل . في النتيجة ، يبدو أنه في الحالين - حالة الإفتراض بإنعدام التواصل بين وجود السلطة وعدم وجودها أو في حال إفتراض هذا التواصل - يبقى أي تصنيف تجريبي للمجتمعات عاجزاً عن أن يوضح لنا طبيعة السلطة السياسية ولا الظروف التي حكمت نشوؤها ، ذلك يبقى سراً من أسرارها

« إن السلطة تكتمل ضمن علاقة إجتماعية مميزة : القيادة - الخضوع » (ص44) بحيث أن المجتمعات التي لا تُرى فيها هذه العلاقة هي مجتمعات لا سلطوية . هذا ما سوف نعود إليه لاحقاً . أما الآن فمن المناسب تبيان مدى تقليدية هذه المفهومية التي تعبر بأمانة عن ذهنية البحث الأتنوغرافي : الإعتقاد الراسخ بأن السلطة السياسية تتجسد فقط في علاقة يمكن إختزالها في نهاية الأمر إلى علاقة قهر وإلزام ، حول هذه النقطة يبدو أن هناك تقارباً كبيراً بين كل من نيتشه وماكس فيبر (سلطة الدولة بما هي إحتكار الإستعمال الشرعي للعنف) والأتنولوجيا المعاصرة ، يبقى أن الإختلاف في اللغات غير ذي بال : إن حقيقة وجود السلطة تكمن أساساً في العنف الملازم لها ولا يمكن بالتالي تصورها دون مرتكزها الفعلي ، العنف . إن الأتنولوجيا والحال كذلك ، ليست مذنبة حينما قبلت دون نقاش ما يُفكر به الغرب على الدوام . لكن يجب عليها في المقابل إثباته في حقلها الخاص - المجتمعات البدائية إذا ما كنا حقاً لا نستطيع التحدث عن السلطة في حال إنعدام القسر والعنف .

ماذا يقدم لنا الهنود الأميركيون في هذا المضمار ؟ من المعلوم أنه بإستثناء

حضارات المكسيك العليا ، أميركا الوسطى وبلاد الأند ، فإن كل مجتمعات القبائل الهندية هي بالتأكيد مجتمعات بدائية : إنها تجهل الكتابة « وتستمر في البقاء » من وجهة النظر الإقتصادية . من ناحية أخرى ، فإنها على إجماعها موجهة بواسطة زعماء وقادة لا يمتلك أي منهم أي « سلطة » (وهذه سمة تستحق الإهتمام الفائق) . إذن ، إننا في مواجهة مجموعة كبيرة من المجتمعات البشرية حيث أن الحائزين فيها على ما يسمى في مكان آخر بالسلطة ، هم في الواقع دون أي سلطة ، أما « السياسي » هنا فهو يتحدد كحقل مستقل عن أي عنف أو قهر ، عن أي تبعية تراتبية ، بكلمة مختصرة فهذا « السياسي » لا يتمظهر عبر أي علاقة قيادة ـ خضوع .

هذا هو الفرق الكبير الذي يميز العالم الهندي ويسمح بالتالي بالكلام عن القبائل الأميركية كعالم منسجم على الرغم من الإختلافات الحضارية الكثيرة التي تتحرك بداخله . تماشياً مع مقياس لا بيير فإن « العالم الجديد ـ أميركا » يقع بغالبيته داخل مجال الماقبل ـ سياسي ، أي داخل المجموعة الأخيرة في تصنيفه حيث أن مؤشر « السلطة يتجه فيها نحو الصفر » . على كل حال ، المسألة ليست بهذه السهولة ذلك أن أمثلة أميركية عديدة تخرق التصنيف موضوع السؤال . أن يندرج عدد من المجتمعات الهندية داخل مختلف نماذج التصنيف فهذا شيء ، أما الشيء الآخر فهو أن القليل منها فقط يمكن إدراجه داخل النموذج الأخير المفترض به أساساً أن يجمعها كلها . إذن ، هناك بعض من سوء الفهم : فإما أن نجد في بعض المجتمعات زعامات غير عاجزة ، أي زعماء يعطون أوامر ويرونها تنفذ ، وإما أنه لا وجود لهذا الواقع . الحال أن تجربة الحقل المباشرة ، إضافة الى الأبحاث المونوغرافية الوصفية الأكثر قدماً لا تترك مجالاً للشك في هذا المضمار : إذا كان هنالك ثمة شيء يعتبر غريباً بالنسبة لأحد الهنود ، فهو كامنٌ في فكرة إعطاء الأمر نفسها أو في وجوب الخضوع وذلك بإستثناء ظروف خاصة جداً مثل الحملات العسكرية والحروب . كيف يمكن والحال كذلك ، تصنيف قبائل الإيروكوا

Iroquois داخل النموذج الأول الى جانب الممالك الأفريقية ؟ وهل يمكن لنا بالتالي أن نماثل بين « المجلس الأكبر » لرابطة الإيروكوا وبين « دولة لا تزال بدائية أولية ، لكنها كانت سابقاً متكونة وبوضوح » ؟ إذا كان « السياسي يتعلق بنشاط المجتمع الكلي » (ص41) وإذا كانت « ممارسة السلطة تقوم على التقرير للجماعة بأكملها » (ص44) ، لا يمكننا والحال كذلك القول بأن الأعضاء الخمسين (يطلق عليهم إسم الساشم) الذين يؤلفون مجلس الإيروكوا الأكبر يشكلون دولة : إن الرابطة هذه ليست المجتمع الكلي ، بل هي صيغة تحالف سياسي بين الجماعات الكلية الخمس ، أي بين قبائل الإيروكوا الخمس . إذن ، إن مسألة السلطة عند الإيروكوا لا يجب أن تطرح على مستوى الرابطة ، بل على مستوى القبائل نفسها : ومما لا شك فيه هنا أن (الساشم لم يكونوا بالتأكيد أفضل وضعاً من باقي الزعماء الهنود . إن التصنيفات البريطانية للمجتمعات الأفريقية يمكن لها أن تكون ملائمة للقارة السوداء ؛ لكن لا يمكن إستخدامها كنموذج مرجعي بالنسبة لأميركا ؛ ذلك أنه لا يوجد أي فرق في الجوهر ـ ولنقلها مرة أخرى ـ بين الساشم الإيروكوا وزعيم أصغر عُصبة بدوية .

إن الملاحظات السابقة تهدف إلى إعادة «مَشكَلَة» المنحى التقليدي في تناول مسألة السلطة من جديد : إنه لمن غير المؤكد بالنسبة إلينا أن يشكل كلاً من القسر والتبعية جوهر السلطة السياسية في كل زمانٍ ومكان ، بمعنى أن هنالك خياراً آخر ينفتح أمامنا : فإما أن مفهوم السلطة التقليدي يتلاءم مع الحقيقة التي ينظر اليها ، وفي هكذا حال لا بد لهذا المفهوم أن يأخذ بعين الحسبان إنعدام السلطة حيثما يمكن لنا إقتفائه ، وإما أن هذا المفهوم هو غير ملائم ولا بد والحال كذلك من إهماله أو تحويله . لكن من المناسب قبلاً مُساءَلَة الموقف الذهني الذي يسمح ببلورة مثل هذا المفهوم . في سبيل هذا الهدف نرى أن معجم الأتنولوجيا نفسه قادرٌ على وضعنا في الطريق السليم . . . .

بادىء ذي بدء ، لا بد لنا مُساءلَة مقاييس البدائية نفسها : غياب الكتابة والإقتصاد الإكتفائي . لا شيء يُقال بالنسبة للمقياس الأول لأن الأمر يتعلق هنا بمعطىً واقعي : هناك مجتمع يعرف الكتابة أو لا يعرفها . أما المقياس الثاني فيبدو أنه أقل وثوقاً . ماذا يعني على التحديد « الإكتفائي »

إنه العيش بإستمرار في حال من التوازن الهش بين الحاجات الغذائية ووسائل إشباعها . إذن ، فإن مجتمعاً ذا إقتصاد « إكتفائي » غالباً ما يتوصل إلى تغذية أفراده على أساس منتظم وهو يظل تحت رحمة أي حادث طبيعي طارىء (الجفاف ، الفيضانات ، الخ . . .) بحيث أن انخفاض موارده يُتَرجم بشكل آلي عبر إستحالة تأمين الغذاء لكل الناس بكلمات أخرى، إن المجتمعات « البدائية » لا تعيش وإنما هي تستمر في العيش والبقاء ، وما وجودها سوى كناية عن معركة لا نهاية لها ضد الجوع ، وهي بالتالي عاجزة عن إنتاج فوائض بسبب قصورها التقني والحضاري . يبدو لنا أن هذه الرتابة للمجتمع البدائي هي الأكثر خطأً وهشاشة « في الوقت نفسه ، فإذا كنا قد إستطعنا التوصل مؤخراً الى اعتبار تجمعات العصر الحجري البشرية والتي كانت قائمة على الصيد وإلتقاط الأثمار « كأولى مجتمعات الوفرة »(1) ، فلماذا يمكن أن نعتبر إذن المجتمعات الزراعية « النيوليتيكية » ؟ . إننا لا نستطيع هنا التوسع كثيراً في معالجة هذه المسألة ذات الأهمية القصوى بالنسبة للأتنولوجيا ، ولكننا نستطيع على الأقل الإشارة الى عدد غير قليل من هذه المجتمعات « البدائية » ذات الإقتصاد « الإكتفائي » خصوصاً في أميركا الجنوبية والتي تنتج في أغلب الأحيان ، كمية من الفائض الغذائي تعادل ما تحتاج اليه الجماعة لإستهلاكها الضروري السنوي : إذن هناك نتاجاً قادراً على الإشباع المزدوج للحاجات ، أو على تغذية ضعف عدد السكان . طبعاً ، هذا

---

(1) M. Sahlins, « La Première société d'abondance», Les Temps modernes, Octobre : 1968

لا يعني أن المجتمعات البدائية الما قبل تاريخية هي ليست ما قبل - تاريخية بالفعل ؛ إن الأمر يتعلق هنا وببساطة بتسديد ضربة الى ذلك الإبتذال « العلمي » الذي يلازم مفهوم الإقتصاد « الإكتفائي » والذي يعكس على الأرجح مواقف وعادات المراقبين الغربيين في مواجهة المجتمعات البدائية ، أكثر مما يعكس فعلاً الحقيقة الإقتصادية التي ترتكز عليها هذه الحضارات .

إذا كانت المجتمعات البدائية قد إستطاعت « العيش والبقاء في حال من أقصى التخلف حتي أيامنا هذه » (ص225) ، فهذا الأمر لا يعود إلى كون إقتصادها «إكتفائي»، لأنه في مثل هذه الحال يمكن إعتبار أن البروليتاريا الأوروبية في القرن التاسع عشر ، الأمية والتي كانت تعاني سوء التغذية هي الأكثر بدائية . في الحقيقة ، أن فكرة الإقتصاد « الإكتفائي » تجد مكانها داخل الحقل الايديولوجي الذي فرزه الغرب الحديث ، وهي لا تنتمي الى أي إطار مفهومي علمي على الإطلاق . كم يبدو بالتالي متناقضاً رؤية الأتنولوجيا نفسها ضحية خدعة كبيرة مشكوك بها بحيث أنها (الأتنولوجيا) ساهمت بدورها في توجيه إستراتيجية الأمم الصناعية تجاه ما يسمى بالعالم المتخلف .

هناك من سوف يعترض بالطبع ، بأن كل ما يقدم لا يربطه سوى القليل بمسألة السلطة السياسية . على العكس من ذلك نقول : أن الرئاية التي تحدثت عن البدائيين « كبشر يعيشون بعناء في إقتصاه « الإكتفائي » ، في حال من التخلف التقني » (ص319) ، هي نفسها التي تحدد أيضاً معنى وقيمة الخطاب المألوف عن « السياسي » والسلطة . هو مألوف لأن الإلتقاء بين الغرب والهمجيين كان على الدوام ، مناسبة لتكرار الخطاب نفسه عن هؤلاء الأخر . إن ما قاله الرحالة الأوروبيون الأوائل لقبائل الهنود البرازيلية التوبينامبا Tupinamba ، يشكل شهادة نموذجية في هذا المضمار : « أناس بلا إيمان ، بلا شريعة ، بلا سلطان » ؛ إن زعماء هذه القبائل الذين يسموا الـ Mburuvicha لا يتمتعون في الواقع بأي « سلطة » ! ما هو الشيء الأكثر غرابة بالنسبة لأناس خارجين من مجتمعات تبلغ السلطة فيها أوج نفوذها في الأنظمة

الإستبدادية المطلقة لكل من فرنسا والبرتغال أو أسبانيا ؟ لقد كان الأمر يتعلق هنا ببرابرة لا يعيشون في مجتمع بوليسي ؛ وإن القلق والإنزعاج الناتجين عن التواجد في حضور ما هو غير طبيعي ، يزولان بالمقابل عند رؤية قبائل الـ Moctezuma المكسيكية أو أمام قبائل الـ الإنكاني البيرو . هنا يتنفس الغزاة هواءً إعتيادياً ، هو بالنسبة إليهم أكثر تنشيطاً ، إنه هواء التراتبيات القسر ، بكلمة واحدة ، السلطة الحقيقية .

إن ما يُلاحظ هنا ، ذلك النوع من التواصل المدهش بين هذا الخطاب الواضح ، الأصلي والمتوحش إذا إستطعنا القول ، وبين خطاب العلماء والبحاثة الحديث . إن التقييم هو نفسه في الحالين ولو أنه يعبر عن نفسه بمصطلحات أكثر تهذيباً في الحال الأخيرة ؛ إننا نجد تحت ريشة السيد لا بيير عدداً غير قليل من انتعابير المتوافقة على الرثاية الدارجة عن السلطة السياسية في المجتمعات البدائية . مثال على ذلك قول هذا الأخير : « أن الزعماء التروبرياندين Trobriandais أو التيكوبيان Tikepiens لا يحوزون على قدرة إجتماعية وسلطة إقتصادية متطورتين ومتناقضتين مع سلطة سياسية جنينية بالمعنى الخالص للكلمة » ؟ (ص 284) . أضف الى ذلك أيضاً أن « اي شعب نيلوتيكي (نسبة الى نهر النيل) لم يستطع الإرتقاء الى مستوى من المؤسسات السياسية المركزية كما عند ممالك البانتو Bantous الكبيرة » (ص 365) وأن « مجتمع اللوبي Lobi لم يستطع إعطاء نفسه أي تنظيم سياسي » (ص 134) . ماذا يعني هذا النموذج من المعالجة حيث تظهر فيه على الدوام مصطلحات من مثل جنيني ، مولود جديد ، متخلف . . . الخ ؟ حقاً إن الأمر لا يتعلق هنا بالبحث عن إقامة مشاجرة مع المؤلف ، لأننا نعلم تماماً أن هذه اللغة هي لغة الأنتروبولوجيا نفسها . إننا نحاول الوصول إلى ما يمكن تسميته أركيولوجيا هذه اللغة والمعرفة التي تعتقد أنها تقدمها ، ونحن نتساءل بالتالي : ماذا تقول هذه اللغة بدقة ، وإنطلاقاً من أي مكان تقول ما تقوله ؟

لقد إستنتجنا حتى الآن ، أن فكرة الإقتصاد « الإكتفائي » تريد أن تكوِّن

حكماً واقعياً ، لكنهـا في الوقـت نفسـه تكوِّن حكماً تقييمياً عن المجتمعـات المسماة بالبدائية : إنه تقييم يدمر تلك الموضوعية التي تدعي التوقف عندها . إن هذا الحكم المسبق نفسه ـ لأن الأمر يتعلق به في هذا المجال ـ يُفسِد ويُفشل الجهد المبذول في تقييم السلطة السياسية ضمن هذه المجتمعات نفسها ؛ ذلك أن النموذج الذي يتـم إرجاعهـا إليه ، أو لوحـدة التـي يتـم القياس على أساسها ، قد تكونتا مسبقاً على أرضية مفهوم السلطة كما شكلته ونمته الحضارة الغربية . إن حضارتنا الغربية منذ أصولها لا تفكر السلطة السياسية إلا من خلال مصطلحات العلاقات التراتبية والتسلطية ، القيادة ـ الخضوع بالتالي فإن مطلق شكل من السلطة ، حقيقياً كان أم ممكناً ، يتـم إختزالـه إلى هذه العلاقة المميزة (القيادة ـ الخضوع) التي تعبـر عن جوهـر السلطـة الفعلي . وحينما لا يكون هذا الإختزال ممكناً فذلك يعني أننا نتواجد في حضور ما دون . السياسي : إن إنتفاء علاقة القيادةَ ـ الخضوع يستتبع حكماً إنتفـاءاً للسلطـة السياسية نفسها . هكذا ، لا يوجد مجتمعات دون الدولة فقط ، ولكن أيضاً مجتمعات دون السلطة السياسية نفسها . لقد تم التعرف منذ زمنٍ بعيد الى العـدو الدائـم الحيوية ، العقبـة الحـاضرة دون توقف أمـام البحـث الأنتروبولوجي، إنه الأنوية الحضارية التي تتوسط كل رؤية في الإختلافات الحضارية بإتجاه التعريف بها ومن ثم وفي النهاية إلغاءها . إن هنالك نوعاً من الطقس الأتنولوجـي ينص على الـرفض القـوي لمخاطـر هذا الموقف : النية مشكورة ، لكنها لا تمنع الأتنولوجيين من الوقوع الدائم به بدورهـم وذلك بكثير أو قليل من الهدوء أو الذهول .

إن الأنوية الحضارية هي كما يشير إليها عن حق السيد لا بيير ، الشيء الذي يتقاسمه هذا العالـم بأفضـل ما يمكـن : كل حضـارة ، إذا إستطعنـا القول ، ومـن خلال تعريفهـا ، هي أنـوية حضـارية على الأقـل بعلاقتهـا النـرجسية مع ذاتهـا . عدا عن ذلك ، فإن فارقـاً ذو قيمـة يفصـل الأنـوية الحضارية الغربية عن مثيلتها البدائية ، إن « الهمجي » إلى أي قبيلة إنتمى ،

هندية كانت أم استرالية ، يعتبر أن حضارته هي أعلى من كل الأخريات لكن دونما أن يكترث بإقامة خطاب علمي حولها . بينما تريد الأتنولوجيا أن تضع نفسها ضمن الشمولية دون أن تأخذ بعين الاعتبار أنها تبقى بنظر الكثيرين قابعة ضمن خصوصيتها ، بالتالي فإن شبه ـ الخطاب العلمي الذي تدعيه ينحدر بسرعة ليكوّن إيديولوجيه فعلية (هذا ما يعيد الى حجمها الفعلي ، بعض التأكيدات عن أن الحضارة الغربية هي المكان الوحيد القادر على إنتاج الأتنولوجيين) . إن التقرير بأن السلطة السياسية ينعدم وجودها عند بعض الحضارات ، كونها لا تقدم لنا أي تشابه مع ما تقدمه حضارتنا هذا التقرير لا يشكل إفتراضاً علمياً على الإطلاق : إن ما يميز هكذا تقرير في نهاية التحليل ، إفتقاره المؤكد لأي إطار مفهومي .

إن الأنوية الحضارية ليست إذن مجرد عقبة بوجه التفكير. إن لمقتضياتها نتائج أكثر مما نعتقد . إنها لا تسمح للإختلافات الحضارية بالبقاء كل منها لذاتها وبشكلها المجرد ، ولكنها بالمقابل تريد أن تفهم هذه الاختلافات إنطلاقاً مما هو أكثر ألفة بالنسبة إليها : السلطة كما أستُشعرت وفُهمت ضمن الحضارة الغربية . إن التطورية ،عراب الأنوية الحضارية القديم ليست بعيدة عن هذا المنحى ؛ إن المسيرة إلى هذا الصعيد هي مزدوجة : في البدء يتم إحصاء المجتمعات حسب ما يقيمه نموذجها السلطوي من علاقات ، هي أقل أو أكثر قرباً من نموذجنا ، بعد ذلك يتم التأكيد وبوضوح (كما كان يتم سابقاً)أم بغموض (كما يحصل الآن)على نوع من التواصل بين مختلف هذه الأشكال السلطوية . بما أن الأنتروبولوجيا قد تركت جانباً (بعد لوي) المذاهب الساذجة لكل من (مورغان وإنجلز) ، فإنها لم تعد تستطيع (على الأقل فيما يتعلق بمسألة « السياسي ») أن تعبر عن نفسها بتعابير سوسيولوجية ؛ لكن من ناحية أخرى فإن المحاولة تبقى قوية جداً للإستمرار في التفكير ضمن التصور نفسه ، أي باللجوء إلى إستعارات بيولوجية ، من هنا يتبين لنا المعجم الأكثر وضوحاً : جنيني ، مولود جديد ، متخلف الخ . . . .

منذ منتصف قرن تقريباً ، فإن النموذج الأصلي الذي حاولت كل الحضارات عبر التاريخ تحقيقه،كان على الدوام النموذج الغربي الناضج الصحيح الذهن والمثقف (يمكن أن يكون دكتوراً في العلوم الفيزيائية مثلاً) هذا المنحى في التفكير لا يزال حاضراً دون أدنى شك ، لكنه لا يعلن عن نفسه في كل الأحوال . على كل حال ، إذا كانت هذه اللغة قد تغيرت ، فالخطاب قد بقي هو نفسه، إذن، ماذا تعني السلطة الجنينية؟إذا لم تكن سوى ما يمكن له وما يجب أن ينمو نحو حال النضوج ؟ وما هي حال النضوج هذه التي يتم إكتشاف مقدماتها الجنينية هنا وهناك ؟ إنها بشكل واضح ، السلطة التي إعتاد الأتنولوجي عليها ، إنها سلطة الحضارة التي تُنتج الأتنولوجي نفسه : الغرب ، لماذا يبقى مصير هذا الجنين الحضاري محكوماً على الدوام بالهلاك ؟ من أي جيء بفرضية أن المجتمعات التي تحمل هذا الجنين محكومٌ عليها بإجهاضه على الدوام وبشكل منتظم ؟ إن هذا العقم الفطري يعود بالتأكيد الى بدائية هذه المجتمعات ، إلى تخلفها ، الى لا تاريخيتها، بإختصار ، إلى واقع كونها ليست الغرب . هكذا فإن هذه المجتمعات البدائية تصبح نوعاً من الحيوانات الزحافة البرمائية ، العاجزة عن بلوغ حال النضج الطبيعي دون مساعدة خارجية .

إن الطابع البيولوجي في التعبير ليس سوى القناع الذي يخفي القناعة الغربية القديمة (التي غالباً ما تقاسمها مع الأتنولوجيا أو على الأقل مع الكثيرين ممن يمارسونها) القائلة إن التاريخ هو ذو إتجاه وحيد ، وان المجتمعات اللاسلطوية ما هي سوى صورة لما تجاوزناه قبلها ، وبأن حضارتنا إستطراداً هي صورة ما يجب أن تكون عليه هذه المجتمعات . إن نظام السلطة عندما لا يُعتبر أنه الأفضل فقط ، بل يتم أيضاً تخصيص المجتمعات البدائية بتصنيف مماثل ؛ أن القول بأن « مطلق مجتمع نيلوتيكي لا يستطيع الارتفاع الى مستوى من التنظيم السياسي المركز شبيه بممالك البانتو » أو أن « مجتمع اللوبي لا يمكن أن يعطي نفسه تنظيماً سياسياً » ، هو بمعنى من المعاني ، تأكيداً

على أن شعوب هذه المجتمعات تبذل جهداً كبيراً للحصول على سلطة سياسية حقيقية . ماذا يمكن أن يعني القول إذاً ، بأن قبائل الـSioux الهندية فشلت في تحقيق ما توصلت إليه قبائل الـAztèques ، وأن قبائل الـBororo كانت عاجزة عن الارتقاء الى مستوى الـIncas السياسي ؟ أن أركيولوجية اللغة الأنتروبولوجية تقودنا ، دون أن نضطر للحفر في أرض هشة بما فيه الكفاية ، إلى تعرية القرابة السرية القائمة بين الإيديولوجيا والأنترولوبولوجيا ، هذه الأخيرة محكومٌ عليها في حال عدم الحذر ان تغطس في مستنقع الوحول نفسه الذي يحتوي كلاً من علم الإجتماع وعلم النفس .

الأنتروبولوجيا السياسية هل هي ممكنة ؟ إن هذا الأمر مشكوك فيه ، إذا ما أخذنا بعين الإعتبار السيل المتدفق من الأدبيات المكرسة لمسألة السلطة . إن ما يؤذي على الأخص في هذه الأدبيات ، هو الإستنتاج بالإنحلال التدريجي « للسياسي » والذي بسبب عدم إكتشافه حيث من المتوقع وجوده ، يتم الإعتقاد بالإستدلال على كل مستويات المجتمعات البدائية . كل شيء يقع إستطراداً داخل حقل « السياسي » ، كل الوحدات والأقسام التي تؤلف مجتمعاً ما (تجمعات قرابية ، طبقات الأعمار ، وحدات الإنتاج الخ . . .) تحمل بالتالي ، عن قصد أو عن غير قصد ، معنى سياسياً ينتهي في الغالب الى تغطية كل المجال الإجتماعي ولكي يضيع في نهاية الأمر خصوصيته وتميزه . ذلك أن « السياسي » إذا ما وُجد أينما كان ، فهو في الحقيقة لا يوجد في أي مكان . هنا لا بد من التساؤل إذا لم تكن هذه النتيجة الأخيرة هي غاية البحث على التمام : إن المجتمعات البدائية هي ليست مجتمعات حقيقية لأنها ليست مجتمعات سياسية . بإختصار ، إننا نصبح قادرين على القول في هذه الحال : أن السلطة السياسية هي غير قابلة للإفتكار ، لأننا في الحقيقة نعمل على إلغائها في العمل نفسه الهادف الى مصادرتها . في مطلق الأحوال ، ما من شيء يمنع الإفتراض بأن الأتنولوجيا لا تطرح على نفسها سوى المسائل القادرة على حلها . هنا لا بد من التساؤل أيضاً : في أي شروط تصبح السلطة

السياسية قابلة للإفتكار ؟ إذا ما كانت الأنتروبولوجيا تراوح مكانها ، فذلك يعود الى أنها تسير أساساً في طريق مقفل لا بد لها من تغييره. إن المسار الذي تضلُ فيه هو الاسهل، والذي يمكن لها إستعارته بطريقة عمياء وهو بالتالي الذي يؤشر عن عالمنا الحضاري الخاص ، ليس بما هو ينتشر في الشمولية ، ولكن أيضاً بما يكشف عن كونه هو نفسه خصوصي أكثر من غيره . فلنقلها بصراحة ، إن شرط الخروج من هذا الطريق المسدود ، هو التراجع بزهد وتواضع عن الرئاية الخارجانية للعالم البدائي ، هذه الرئاية التي تحدد في التحليل الأخير طبيعة ذلك الخطاب الذي يدعي العلمية عن هذا العالم . في هكذا حال ، فإن ذلك الشرط هو القرار بأخذ إنسان المجتمعات البدائية على محمل الجد في كل جوانبه وأبعاده : بما فيه من زاوية نظر « السياسي » ، خصوصاً عندما يتجسد هذا « السياسي » في المجتمعات البدائية كنفي لما هو قائم في العالم الغربي ، يجب القبول بالفكرة القائلة بأن النفي لا يعني أبداً العدم وبأن المرآة التي لا تعكس لنا صورتنا ، فذلك لا يثبت عدم وجود أي شيء آخر لرؤيته داخلها . ببساطة أكثر : كما أن حضارتنا الغربية انتهت الى الاعتراف بأن الإنسان البدائي ليس طفلاً ، بل على العكس فهو ناضج فردياً ، فإنها تتقدم أكثر فيما لو إعترفت له بنضوج جماعي موازٍ .

إن الشعوب التي لا تعرف الكتابة ، ليست إذاً أقل نضوجاً من الشعوب التي تعرفها ، وتاريخها ليس أقل عمقاً من تاريخنا ، بل هو أقل عنصرية من تاريخنا ، وليس هناك ما يفرض علينا تقييمها على أنها عاجزة عن التفكير بتجربتها الخاصة وإبتداع الحلول المناسبة للمشاكل التي تواجهها . هكذا فإننا لن نستطيع الإكتفاء بإعلان أن المجتمعات التي لا تُرى فيها علاقة القيادة ـ الخضوع (أي المجتمعات التي ينعدم فيها وجود السلطة السياسية) ، هي مجتمعات تَتَثَبَّتُ فيها الحياة الإجتماعية بما هي مشروع جماعي بواسطة الرقابة الإجتماعية المباشرة التي غالباً ما تُنعت باللاسياسية . ماذا يعني هذا الإستنتاج بالضبط ؟ ما هو القياس السياسي المرجعي الذي يسمح بالمقابل

بالكلام عن اللاسياسي ؟ ولكن فإن هذا السياسي تحديداً ، ينعدم وجوده ما دام الأمر يتعلق بمجتمعات لا وجود للسلطة فيها : كيف يمكن بالتالي الحديث عن اللاسياسي ؟ إما أن السياسي هو حاضر حتى في هذه المجتمعات ، وإما أن تعبير الرقابة الإجتماعية المباشرة واللاسياسية هو تعبير متناقض بحد ذاته ، وفي كل الأحوال من باب تحصيل الحاصل : بالنتيجة ، ماذا يقدم لنا هذا التعبير عن المجتمعات المطبق عليها ؟ وما هي الدقة في التفسير الذي يقدمه لنا لوي عن أن المجتمعات التي لا تنوجُد فيها السلطة السياسية ، تنوجد فيها بالمقابل « سلطة غير رسمية للرأي العام » ؟ إذا كان كل شيء هو سياسي ، أمكننا القول أذاً بأن لا شيء هو سياسي ، ولكن إذا ما وُجد اللاسياسي في مكان ما ، فهذا يعني أن السياسي موجود في مكان آخر ! في أقصى الحدود ، فإن المجتمع اللاسياسي ليس له مكان داخل فلك الحضارة ، لكنه يجب أن يوضع في الخانة نفسها مع المجتمعات الحيوانية التي تديرها العلاقات الطبيعية (السيطرة - الخضوع) .

إلى هنا ، يمكن أن نكون قد إلتقطنا حجر العثرة في التفكير الكلاسيكي حول مسألة السلطة : من المستحيل أن نصف اللاسياسي دون السياسي ، الرقابة الإجتماعية المباشرة دون التوسط ، بكلمة واحدة المجتمع دون السلطة . إن الحاجز المعرفي الذي لم يستطع « علم السياسة » من تخطيه حتى الآن ، نعتقد بأننا إستطعنا الدلالة عليه في الأنوية الحضارية والثقافية للفكر الغربي ، المرتبط هو نفسه برؤية خارجانية للمجتمعات اللاغربية . إذا ما توقفنا عن التفكير بالسلطة إنطلاقاً من اليقين القائل بأن شكلها الحقيقي يجد تجسده في حضارتنا ، وعن الإستمرار في إعتبار هذا الشكل قياساً لباقي الأشكال ، فإننا سوف نتراجع بالتأكيد عن تماسك الخطاب ؛ ان علم الانسان ربما كان غير ضروري ، لكن ما دمنا نريد تكوينه وتوصيل الخطاب الأنتولوجي ، فمن المناسب في هذه الحال إظهار القليل من الإحترام للحضارات البدائية والتساؤل بجد حول مقولات من مثل الإقتصاد « الإكتفائي » أو الرقابة

الإجتماعية المباشرة . إن عدم تنفيذ هذا العمل النقدي يعرضنا بالتـالي ، الى جعل الواقع الاجتماعي منفلتاً ، إستطراداً إلى إفساد الوصف التجريبي نفسه . هكذا نتوصل حسـب المجتمعـات أو حسـب نزوات المراقبـين ، إلى وجـود السياسي في كل مكان أو إلى عدم وجوده في أي مكان .

إن الأمثلة التي وردت عن مجتمعات الهنود الحمر الأميركية ، بينت لـنـا بوضوح إستحالة الحديث عن مجتمعات دون سلطة سياسية . ولسنا هنا بصدد التعريف عن موقع السياسي ضمـن هذا النمـوذج من الحضـارات . سوف نكتفي برفض التأكيد الأنوي الحضاري القائل بأن حدود السلطـة هو القسر الذي لا وجود لأي شيء قبله ولا بعده . أن يكون وجود السلطة في الواقـع نفسه (في أميركا وفي غيرها من المجتمعات البدائية) ، وبإنفصـال كلي عن العنف وخارج أي تراتبية ، وأن نكون كل المجتمعات ، بدائية كانت أم غير ذلك ، هي مجتمعات سياسية ، على الرغم من أن هذا السياسي يعبر عن نفسه بعدة معاني لا تُحلل مباشرة ، وأن يكون علينا أخيراً أن نفك أو أن نَحُلَّ لغز السلطة « العاجزة » ، فإن هذا الأمر يحملنا على القول بما يأتي :

1 ـ لا نستطيع تقسيم المجتمعات الى مجموعتين : مجتمعات سلطوية وأخرى لا سلطوية . إننا نؤكد بالمقابل (وبكل توافق مع المعطيات الأتنوغرافية) أن السلطة السياسية هي شمولية وملازمة للإجتماعـي (لا فرق بـين أن يكون هذا الإجتماعي محدداً بعلاقات الـدم أم بالطبقـات الإجتماعية) ، لكن هذه السلطة السياسية تتجسد في شكلين أساسيين سلطـة قسرية ، سلطة غير قسرية .

2 ـ إن السلطة السياسية القسرية (القائمة على علاقات القيادة الخضـوع) ليست نموذج السلطة الحقيقية ، ولكنها تشكل حالـة خاصـة فقـط إنهـا التجسيد الواقعي للسلطـة السياسية في بعض الحضـارات ، كالحضـارة الغربية (لكنها ليست الوحيدة طبعاً) . إذن ، ما من سبب علمي يدعونا

إلى تفضيل هذا النموذج السلطوي عن غيره جاعلين منه قياساً مرجعياً وحيداً في تفسير النماذج الأخرى .

3 ـ حتى في المجتمعات التي تغيب عنها المؤسسة السياسية (حيث لا يوجد زعماء مثلاً) ، حتى هنا ، فإن السياسي يبقى حاضراً وهنا تُطرح مسألة السلطة : ليس بالمعنى المُخادع الذي يحِضُ على إعطاء الإعتبار لغياب سياسي مستحيل ، ولكن على العكس من ذلك بالمعنى الذي يمكن لشيء ما ان ينوجد وبشكل سحري في هذا الغياب . إذا لم تكن السلطة السياسية ضرورة ملازمة للطبيعة الانسانية . أي للإنسان بما هو كائن طبيعي (وهنا يخطىء نيتشه) فهي بالمقابل ضرورة ملازمة للحياة الاجتماعية . إننا نستطيع تصور السياسي دون العنف ، ولكننا لا نستطيع تصور الاجتماعي دون السياسي . . لهذا السبب فإننا نستطيع إلى حد ما أن نأخذ في الحسبان الصيغة المقدمة من قبل دو جوفنيل « إن السلطة تظهر لنا كخالقة للعقد الاجتماعي » . لأنه حسبما نعتقد، إذا ما كان السياسي في قلب الإجتماعي نفسه ، فهذا بالتأكيد بغير المعنى الذي يتصوره السيد دو جوفنيل ، ذلك الذي يختزل الحقل السياسي في الظاهر الى مجرد « الصعود الشخصي » للشخصيات القوية . إننا لن نكون بسذاجة أكثر أنوية حضارية (اللهم إذا كان الأمر يتعلق بالسذاجة) ؟

إن الملاحظات السابقة تفتح أمامنا أفق النظر الذي تندرج ضمنه أطروحة السيد لا بيير حيث يحتل عرضها القسم الرابع من كتابه : « إن السلطة السياسية تنبثق عن الإبداع الإجتماعي » (ص529) ، أيضاً « إن السلطة السياسية تنمو أكثر كلما كان الإبداع الإجتماعي أكثر أهمية ، وتيرته أسرع ، مداه أكثر إتساعاً » (ص621) . إن البرهان المدعوم بأمثلة عديدة ، يظهر لنا دقيقاً ومقنعاً ولا نستطيع سوى تأكيد موافقتنا على التحاليل والنتائج التي يتوصل اليها المؤلف . وذلك مع تحفظ من جانبنا : وهو أن السلطة السياسية التي يعنيها في هذا المجال والتي تنبثق عن الإبداع الإجتماعي ، هي في الحقيقة

بالنسبة إلينا السلطة السياسية القسرية . ما نريد قوله نحن ، أن فرضية السيد لا بيير تتعلق بالمجتمعات فقط التي تُرى فيها علاقة القيادة- الخضوع ، ولكن ليس في المجتمعات الأخرى : إننا لا نستطيع بالتأكيد الحديث عن المجتمعات الهندية على أنها مجتمعات تنبثق السلطة السياسية فيها عن الإيداع الاجتماعي ، بكلمات أخرى ، فإن الإيداع الإجتماعي يمكن له أن يكون أساس السلطة السياسية القسرية ، ولكنه ليس بالتأكيد أساس السلطة السياسية اللاقسرية ، اللهم إذا قررنا (وهذا مستحيل) أن لا وجود للسلطة دون الغش . إن فرضية السيد لا بيير تقتصر على نموذج محدد من المجتمعات ، على شكل خاص من السلطة السياسية ، ذلك أنها تعني وبشكل غامض ، أنه حينما لا يوجد هذا الإيداع الإجتماعي فلا وجود للسلطة السياسية . إن هذه الفرضية تحمل على الأقل درساً قيماً : إن السلطة السياسية بما هي القسر أو العنف هي سمة المجتمعات التاريخية ، أي المجتمعات التي تحمل في أحشائها سبب الإيداع ، التغيير والتاريخية . يمكن لنا والحال هذه ، أن نرتب مختلف المجتمعات حول محورٍ جديد : إن مجتمعات السلطة السياسية اللاقسرية هي مجتمعات دون تاريخ ، وأن مجتمعات السلطة السياسية القسرية هي المجتمعات التاريخية . إن هذا الترتيب هو مختلف عن ذلك الذي يفرضه التفكير الراهن عن السلطة والذي يماثل بين المجتمعات اللاسلطوية والمجتمعات اللاتاريخية .

إن كون الإيداع يشكل أساس السلطة يعود إذاً الى القسر ، لا إلى السياسي . يستنتج من هذا أن عمل السيد لا بيير لا ينجز سوى نصف البرنامج ، لأنه لم يرد على السؤال المتعلق بأساس السلطة السياسية اللاقسرية . هذا السؤال هو بإختصار : ما هو سبب وجود السلطة السياسية ؟ لماذا توجد السلطة السياسية بدلاً من لا شيء ؟ إننا لا ندعي إيجاد الجواب ، ما أردنا قوله فقط أن الأجوبة السابقة ليست كافية ، ولكن ضمن أية شروط يصبح الجواب الجيد ممكناً ؟ إن ما يقوم به على الإجمال هو تعريف مهمة

الأنتروبولوجيا السياسية العامة ، مهمة تنقسم إلى سؤالين كبيرين :

1 ـ ما هي السلطة السياسية ؟ أي ما هو المجتمع ؟

1 ـ كيف ، ولماذا يتم العبور من السلطة السياسية اللاقسرية إلى السلطة السياسية القسرية ؟ أي ما هو التاريخ ؟

نكتفي بالإستنتاج بأن ماركس وإنجلز على الرغم من ثقافتهم الأتنولوجية الكبيرة ، لم يُعملوا تفكيرهم إطلاقاً في هذا المنحى ، وذلك على إفتراض أنهم قد صاغوا السؤال بوضوح ، يشير السيد لا بيير إلى أن « حقيقة الماركسية تقوم على أساس عدم وجود السلطة السياسية في حال عدم وجود صراعات بين القوى الاجتماعية » . هذه حقيقة بدون شك ، ولكنها تصلح فقط لرؤية المجتمعات التي يوجد فيها صراع بين القوى الاجتماعية ، أن لا نستطيع فهم السلطة (وشكلها النهائي : الدولة المركزية) كعنف دون الصراع الإجتماعي ، فهذا أمرٌ لا جدال فيه . ولكن ماذا عن المجتمعات الخالية من الصراعات ، تلك التي يسود فيها « الشيوعية البدائية » ؟ هل تستطيع الماركسية أن تأخذ بعين الحسبان (في هكذا حال تصبح بالنتيجة نظرية شمولية في المجتمع والتاريخ ، إذن في الأنتروبولوجيا) ذلك العبور من اللاتاريخية إلى التاريخية ومن اللاقسر الى العنف ؟ ماذا كان المحرك الأول للحركة التاريخية ؟ يمكن أن يكون من المناسب البحث عنه تحديداً ، لأن هذا المحرك . يختبأ داخل المجتمعات البدائية في السياسي نفسه . بالتالي لا بد من إعادة فكرة دوركايم (أو إيقافها على قدميها) والذي تفترض السلطة السياسية بالنسبة إليه ، التمايز الإجتماعي أليست السلطة السياسية هي التي تشكل التمايز الإجتماعي المطلق ؟ ألسنا هنا أمام الإنفصال الجذري بما هو جذر الإجتماعي نفسه ، أمام الإنقطاع التدشيني الإفتتاحي لكل حركة ولكل تاريخ ، أمام الإنشطار الأصلي كسمة لكل التمايزات ؟

إن الأمر يتعلق هنا بالثورة الكوبرنيكية . بمعنى أن الأتنولوجيا قد تركت

حتى الآن ، الحضارات البدائية تدور حول الحضارة الغربية وبحركة محورية إن استطعنا القول ، إن انقلاباً كاملاً في آفاق العمل يبدو ضرورياً (اللهم إذا ما التزمنا فعلاً بإعلان خطاب ملائم لكيان المجتمعات البدائية وليس لكياننا) ، هذا ما يُظهر لنا خصوبة الأنتروبولوجيا السياسية ، إن الأنتروبولوجيا السياسية تصطدم بحد ، وهذا الحد هو أقل من أن يكون عائداً الى المجتمعات البدائية ، إنها محدودية الغرب نفسه .

لكي يستطيع التفلت من جاذبية الأرض التي نشأ عليها ، والارتفاع الى مستوى حرية الفكر الحقيقية ، لكي ينزع نفسه عن البدهية الطبيعية حيث لا يزال يتخبط على الدوام ، لا بد للتفكير في مسألة السلطة من أن يعتنق « المحورية الشمسية » : فهو يمكن أن يفهم بشكل أفضل عالم الآخرين وعالمنا الخاص . إن طريق إهتدائه لا بد لها من المرور بفكر من زماننا عرف كيف يحمل على محمل الجد « فكر » الهمجيون : إن اعمال كلود ليفي ستراوس تثبت لنا إستقامة خطواته (الغير مشتبه بها حتى الآن) عبر عظمة فتوحاته ، إنها تلزمنا إلى الذهاب أبعد . إنه زمن تغيير الشمس والمبادرة إلى الحركة .

إن السيد لا بيير يفتتح عمله بإدانة إدعاء مشترك بين العلوم الإنسانية ، تعتقد هذه الأخيرة ، أنه يؤمن لها موقعها العلمي عبر قطع كل صلة مع ما تسميه الفلسفة . في الواقع ليست هناك أي حاجة إلى هذه المرجعية من أجل وصف ثمرات الكرنيب أو أنظمة القرابة . لكن الأمر هنا يتعلق بشيء آخر ، وما يُخشى منه في هذا المجال أن يُصار إلى إخلاء الفكر نفسه تحت غطاء إسم الفلسفة . هل يمكن القول إذاً أن كلاً من العلم والفكر ينفي أحدهما الآخر ، وأن العلم بالتالي ينبني إنطلاقاً من اللافكر ، أو أكثر من هذا من الفكر المضاد ؟

إن الحماقات الذابلة والضعيفة حيناً والتي يملأها التصميم حيناً آخر ، بأن على مناضلي « العلم » الإنطلاق من كل الجهات ، يبدو أنها تسير في إتجاه الفكر

المضاد ، ولكن يجب أن نعلم إلى أي مدى تؤدي هذه النزعة المسعورة من الفكر المضاد : تحت غطاء « العلم » تختبىء التفاهات أو المشاريع الأقل سذاجة ، إنها تؤدي رأساً الى كهوف الظلم .

إجترار كئيب يبتعد عن كل معرفة : إذا كان النزول أقل تعباً من الصعود فإن الفكر والحال هكذا ،لا يمكــن إفتكاره على الإطلاق إلا بالمداورة* . . . .

* ـ هذه الدراسة ظهرت أساساً في مجلة Critique الفرنسية عدد270 تشرين الثاني1969

الفصل الثاني

التبادل والسلطة : فلسفة الزعامة الهندية

إن النظرية الأتنولوجية تراوح بين فكرتين أساسيتين عن السلطة السياسية هاتان الفكرتان هما متعارضتان ومتكاملتان في الوقت نفسه : بالنسبة للفكرة الأولى ، فإن المجتمعات البدائية هي في أقصى الحدود ، مجردة في أغلبيتها من أي شكل حقيقي للتنظيم السياسي ؛ وهذا الغياب الجلي والفعلي لأي جهاز سلطوي ، يقود إلى رفض وظيفة السلطة نفسها ضمن تلك المجتمعات والتي تصبح بالتالي ، من وجهة النظر هذه ، مجتمعات جامدة في مرحلة تاريخية ما قبل سياسية أو فوضوية في أحسن الأحوال .

أما بالنسبة للفكرة الثانية ، فعلى العكس من الأولى ، ترى أن هناك أقلية ضئيلة من بين المجتمعات البدائية تجاوزت حال الفوضى الأولية وتوصلت الى نموذج من الإنتظام الجماعي ، هو وحده الصحيح من وجهة النظر الإنسانية : إنه المؤسسة السياسية ؛ لكننا نرى هنا ، أن « النقص » الذي ميز غالبية هذه المجتمعات قد تحول إلى « إسراف » ، عدا عن أن المؤسسة نفسها تنحرف إلى الإستبداد والطغيان . إذن ، كل شيء يجري كما لو أن المجتمعات البدائية قد وجدت نفسها أمام خيار وحيد : إما « نقص » المؤسسة وأفقه الفوضوي ، وإما « إسراف » هذه المؤسسة نفسها وقدرها الإستبدادي .

إن هذا الخيار هو في الواقع خيار مأزقي ، ذلك أن الشرط السياسي الحقيقي يتفلت على الدوام من الإنسان البدائي . ضمن هذا اليقين بالفشل المحتم الذي حكمت به الأتنولوجيا على المجتمعات غير الغربية ، يظهر التكامل بين الفكرتين السابقتين اللتين تتفقان ، الأولى على أساس مقياس « النقص » والثانية على أساس « الإسراف » ، على إنكار « المقياس الصحيح » للسلطة السياسية .

إن أميركا الجنوبية تقدم لنا صورة مدهشة حقاً ، عن ذلك التوجه لترتيب المجتمعات البدائية داخل إطار تصنيفي مأزقي ؛ بحيث يتم إقامة التعارض مثلاً بين نزعة الإنفصالية الفوضوية لدى أغلبية المجتمعات الهندية وبين تماسك التنظيم الإجتماعي لدى قبائل الإنكا Incas « أمبراطورية الماضي التوتاليتارية » . في الحقيقة ، يبدو لنا أن أغلب المجتمعات الهندية الأميركية ، إذا ما اعتبرت حسب إنتظامها السياسي ، تتميز أساساً بحس الديمقراطية وبميل للمساواة . لقد أشار المسافرون الأوائل الى البرازيل ومن بعدهم الأتنوغرافيون الى هذا الواقع مرات عديدة .

إن أكثر ما يميز الزعيم الهندي لدى ملاحظته ، إفتقاده الكامل تقريباً لأي سطوة ونفوذ ؛ ذلك أن الوظيفة السياسية التي تمارسها هذه الشعوب هي غير « مميزة » إلا بشكل ضئيل . إن التوثيق الذي يتوافر لدينا ، على الرغم من عدم كفايته ، يأتي ليؤكد هذا الإنطباع الحي عن ديموقراطية شعوب هذه المجتمعات ؛ ذلك أنه من بين مجموعة القبائل الكبيرة المحصية في أميركا الجنوبية ، لا تظهر سلطة مؤسسة الزعامة مؤكدة إلا لدى القليل منها ، كجماعات :

(Les Taino, Les Caguetio, Les Jirajira, Les Otomac)

التي تنتمي بغالبيتها إلى قبائل(Guayeuru, Arwak) المقيمة في منطقة (Chaco) في غوانا من الشمال الغربي لأميركا الجنوبية ، وحيث يتسم تنظيمهم الاجتماعي بخاصية التفرع والإنقسام الواضحين إلى فئات تراتبية مغلقة ،

إضافة إلى إرتباط هذه الجماعات بتراث ثقافي هو أقرب إلى المناخ الحضاري المسمى(Chibcha ، أو andine) منه إلى المناخ الحضاري للغابة الإستوائية . هكذا ، فإن ما يجب علينا إعتباره كسمة ملائمة للتنظيم السياسي في أكبر عدد من المجتمعات الهندية ، هو الغياب البارز للتفرع الإجتماعي من ناحية ولسطوة السلطة من ناحية أخرى : إن عدداً من هذه المجتمعات مثل Les Tahgan, Les Ona) في منطقة أرض النار ، لا تمتلك مؤسسة الزعامة ، بل أنه يقال أن لغة جماعة(Les Jivaro) لا تحتوي على أي مصطلح ليعبر به عن الزعيم .

في مقابل منحى ذهني ، تشكل على أرضية حضارات تتمتع السلطة السياسية فيها بقوة فعلية ، فإن موقع الزعامة الهندية الأميركية الخاص يفرض نفسه إذن من طبيعة مفارقة ، هنا نتساءل ، ما هي هذه السلطة التي لا تحوز أدوات ممارستها ؟ بما يتحدد الزعيم ، طالما أن ما ينقصه هو النفوذ ؟ سوف نحاول سريعاً - مدفوعين بإغراءات ناتجة عن تطورية داعية الى هذا الحد أم ذاك وعلى أساس السمة الظاهرية العارضة للسلطة السياسية في هذه المجتمعات - الاستنتاج بأن بدائية هذه المجتمعات ولا تاريخيتها سوف يمنعان عليها إبتداع شكل سياسي صحيح . إن حل المسألة على هذا الشكل ، سوف يؤدي بنا الى إعادة طرحها بشكل مختلف : كيف تستطيع هذه المؤسسة (الزعامة) التي لا « جوهر » لها ، الحصول على قوة إستمرارها وبقائها؟إن ما يتعلق الأمر بفهمه هنا ، هو هذا الإستمرار الشاذ « لسلطة » عاجزة تقريباً ، ولزعامة دون سطوة ، لوظيفة تعمل في الفراغ .

في نص كتبه ر . لوي عام1948 محللاً فيه السمات المميزة لنموذج الزعيم المذكور ، المسمى من قبله(Titular Chief) ، يتوصل لوي الى عزل ثلاث خصائص أساسية للزعيم الهندي ، يسمح تكرارها في طول الأميركيتين ، بمصادرة الشرط الرئيسي للسلطة في كل هذه المناطق :

1 - إن الزعيم هو « صانع السلم » ؛ إنه الاداة التي تعمل على نشر الاعتدال

بين الجماعة ، وهذا ما يشهد عليه التقسيم المعمول به في أغلب الأحيان للسلطة بين مدنية وعسكرية .

2 ـ يجب عليه أن يكون معطاءً من خيراته ، ولا يمكن أن يسمح لنفسه رفض الطلبات العديدة من قبل « محكومية » دون أن يؤدي ذلك الى تخليه عن حكمه .

3 ـ وحده الخطيب المنوه يستطيع إحتلال سدة الزعامة .

هذه الصورة عن المواصفات الثلاث الضرورية للحائز على الوظيفة السياسية هي ملائمة طبعاً لمجتمعات أميركا الهنود الحمر ، الجنوبية منها والشمالية . إن ما يدعو إلى الغرابة والدهشة بالنتيجة ، هو التعارض القوي الحاصل بين سمات الزعامة هذه ، ففي أغلب الأحيان ، يتولى قيادة الجماعة شخصان مختلفان ، هذا ما نراه عند قبائل (Orénoque , Cubeo مثلاً) بحيث تديرها سلطة مدنية ، وأخرى عسكرية . خلال المعارك الحربية يتمتع الزعيم بسلطة مطلقة نفوذاً في بعض الأحيان ، ولكن بعد أن يستتب السلم يفقد هذا الزعيم كل نفوذه ، إذاً ، إن نموذج السلطة القسرية ، لا يكون مقبولاً إلا في مناسبات إستثنائية ، أي عندما تواجه الجماعة خطر خارجي . لكن الصلة بين السلطة والقسر تتوقف حين تبطل أي علاقة للجماعة الا مع ذاتها . هكذا ، فإن نفوذ زعماء جماعة (Tupinamba) الذي لا يرقى اليه أي شك خلال الحملات الحربية ، يجد نفسه خاضعاً لرقابة دقيقة تابعة لـ « مجلس القدماء » في زمن السلم . الشيء نفسه نجده عند جماعة (Jivaro) . لا زعيم لهم إلا وقت الحرب . إن السلطة الإعتيادية ، المدنية ، والمرتكزة على الإجماع العام لا على الإكراه هي من طبيعة هادئة ، ووظيفتها أيضاً وظيفة « المهدئة » : إن على الزعيم مسؤولية نشر السلم والانسجام داخل الجماعة ، هكذا ، فإن عليه فض المنازعات وحل الإختلافات ليس عن طريق إستعماله قوة غير معترف بها ولا يمتلكها أصلاً ، ولكن بالإتكال على نفوذه وسمعته ئله ، على نزاهة كلمته ، إنه أكثر من أن يكون قاضياً يُعاقب ، إنه

بالأحرى حكمٌ يعمل على المصالحة . ليس غريباً والحال هذه ، إدراك ان الوظائف القضائية للزعامة نادراً ما تنوجد : في حال فشل الزعيم في إقامة الصلح بين الفئات المتنازعة ، تراه عاجزاً أن يحول دون انقلاب هذا النزاع الى فتنة . هذا ما يكشف لنا بالطبع إنفصال السلطة عن القسر .

أما السمة المميزة الأخرى للزعامة الهندية ، أي الكرم ، فيظهر على أنها أكثر من واجب: إنها التفاني في الخدمة . في الحقيقة ، إن ما يشير إليه الأتنولوجيون لدى مختلف شعوب أميركا الجنوبية ، هو أن التزام الزعيم بالعطاء عن سخاء يعيشه الهنود في الواقع نوعاً من حق إخضاعه الدائم لنهب مستمر ؛ وإذا ما حاول هذا الزعيم البائس ، أن يوقف عملية « تهريب » الهدايا هذه ، تنتزع عنه فوراً كل سلطة وكل قيمة . في هذا الإطار كتب فرنسيس هوكسلي عن قبائل (Vrubu) يقول : « إن دور الزعيم يفرض عليه أن يكون كريماً وأن يعطي كل ما يطلب منه : في بعض القبائل الهندية يجب أن يكون الزعيم ، والذي يمكن أساساً التعرف اليه ، هو الذي يملك أقل من غيره ، وأن زينته وتبرجه هما الأكثر رثاثة » ، أما ما يتبقى عنده فيذهب دائماً على شكل هدايا »[1] . إن الواقع نفسه نجده عند قبائل (Nambikwara) التي يصفها كلود ليفي ستراوس قائلاً : « إن الكرم يلعب دوراً رئيساً في تحديد درجة الشعبية التي يتمتع بها الزعيم الجديد »[2] ؛ وغالباً ما يرزح الزعيم تحت وطأة الطلبات الكثيرة والمتكررة : « انتهى العطاء ؛ ليكن هنالك واحد آخر أكثر سخاءً مني »[3] . لا نرى إفادة في تعداد الأمثلة عن هذا الواقع ، إن العلاقة بين الهنود وزعيمهم على هذا النمط ، تبدو ثابتة عبر كل القارة الأميركية (غويانا ، إكسينفوا الأعلى .. الخ .) ، ان البخل والسلطة لا يتناسبان ولكي تكون زعيماً يجب أن تكون مفرطاً في الكرم ! .

---

(1) : ف . هوكسلي ، المتوحشون الطيبون

(2) : كلودليفي ستراوس ، الحياة العائلية عند الهنود(Nambi Kwara)

(3) : المرجع السابق ذكره

علاوة على ما تقدم ، فإن الهنود يقدرون بقوة كلمات هذا الزعيم : إن الموهبة الخطابية هي في الوقت نفسه شرط ووسيلة السلطة السياسية ؛ وما أكثر القبائل التي يتوجب فيها على الزعيم يومياً ، عند الفجر أم عند المغيب ، أن يتحف أعضاء جماعته بخطاب بناء : إن زعماء جماعات (و,Tupinamba Sherenté Pilaga) يحضون شعوبهم يومياً على العيش وفقاً للتقاليد ، والموضوع الأساسي الذي تطرحه فكرة هذا الخطاب يرتبط بوظيفة هؤلاء الزعماء « كصانعي السلام » . اذ ان الموضوع الإعتيادي لهذه الخطابات الرتيبة هو السلام ، التآلف والشرف ، فضائل مطلوبة من كل فرد في القبيلة »[1] ، وكثيراً ما يبدو الزعيم وكأنه يعظ في صحراء قاحلة : إن قبائل(Les Toba) في منطقة(Chaco) أو قبائل(Trumai) في منطقة(Haut— Xingu) لا يعيرون أدنى إنتباه إلى خطاب زعيمهم ، الذي يتكلم والحال كذلك في حال من اللامبالاة الشاملة . في مطلق الأحوال . إن هذا الأمر لا يجب أن يحجب عنا حب الهنود للكلام : ألا يفسر أحد الهنود من قبيلة (Chiriguano) إرتقاء أحد النساء إلى سدة الزعامة قائلاً : « لقد علمها والدها الكلام » ؟ .

إن الأدبيات الأتنوغرافية تشهد إذاً ، عن وجود هذه الخصائص الرئيسة الثلاث للزعامة ؛ على كل حال فإن المناخ الحضاري الأميركي الجنوبي (باستثناء الثقافات والحضارات الآندية التي ليس مجالها هنا) يبرز لنا خاصية إضافية على الخصائص الثلاث التي إستنتجها لوي فيما سبق : إن أغلب هذه المجتمعات تعرف وتقر بالزواج المتعدد ، وذلك مهما كان الشكل الذي تأخذه وحدة إ[illegible]امها الإجتماعي السياسي ، ومهما كان من أمر كثافتها الديمغرافية السكانية ؛ ولكن بأجمعها على وجه التقريب ، تعترف به ، وتقره امتيازاً غالباً ما يقتصر على الزعيم . إن حجم هذه المجموعات في أميركا الجنوبية ، يتغير بقوة نظراً للوسط الجغرافي ، لنمط إكتساب الغذاء ،

---

(1) : دفتر الهنود في اميركا الجنوبية ص343 .

للمستوى التقني : إن عصبة من قبائل (Guayaki أو Siriono) البدوية والتي لا تعرف الزراعة ، لا يكاد يبلغ عدد أفرادها الثلاثين شخصاً ، بالمقابل نرى أن قرى (Guorani أو Tupinamba) الزراعية الحضرية تجمع في بعض الأحيان أكثر من ألف شخص.[1] إن المسكن الجماعي الكبير عند (jivaro) يأوي ما بين الثمانين إلى الثلثمائة مقيم . بينما يأوي لدى جماعة (Witoto) حوالي مئة شخص . بالنتيجة ، إن المعدل الوسطي للوحدات الإجتماعية ـ السياسية يمكن أن يتغير حسب الأجواء الثقافية ـ الحضارية المختلفة . إن ما يدعو إلى الدهشة ، هو أن أغلب هذه الثقافات الحضارية ، من عصبة (Guayaki) البائسة الى قرية (Tupi) الكبيرة ، تعترف بل تقر نموذج الزواج المتعدد ، الذي يمارس غالباً بشكل متنوع من الزواج (Polygynie Sororale)[(1)]. هنا لا بد لنا من الإقرار ، ان هذا الزواج لا يرتبط بالكثافة الديمغرافية الدنيا للجماعة ، لأننا نرى هذه المؤسسة عند عصبة (Guayaki) وفي قرية (Tupi) في الوقت نفسه « ما نستطيع تأكيده أيضاً ، أن الزواج المتنوع هذا حينما تمارسه مجموعة كبيرة من السكان ، لا يؤدي إلى أي إضطرابات خطيرة بين الجماعة . لكن ما هو الوضع حينما يتعلق الأمر بوحدات صغيرة ومحدودة مثل عصبة (Guayaki, Nambikwara أو Siriono) ؟ ذلك أن هذا الواقع لا بد له من أن يؤثر على حياة الجماعة ، وهذه الأخيرة تضع مقدماً ، شروطاً قاسية لقبول مثل هذا الزواج ، هذه الشروط والأسباب يجب أن نحاول إلقاء الضوء عليها .

من المهم في هذا الصدد مُساءَلة المادة الأتنوغرافية على الرغم من فجواتها الكثيرة : حقيقة نحن لا نملك احصآت صحيحة عن عدد كبير من القبائل اللهم سوى معلومات ضئيلة ، بعض الأحيان لا نعرف شيئاً عن قبيلة ما الاَّ إسمها . يبدو لنا والحال هذه أننا نستطيع أن نحمل بعض التكرارات

---

(1) : الزواج من الأخت الصغرى للزوجة المتوفاة .

تشابهاً إحصائياً . إذا ما اعتبرنا أن الرقم التقريبي والمحتمل لكل أثنيات أميركا الجنوبية يصل إلى حد المئتين إتنية تقريباً ، فإننا نلاحظ أن المعلومات المتوافرة والمؤكدة بشكل قاطع عن الجماعات التي تمارس زواجاً أحادياً من ضمن هذا المجموع ، لا تتجاوز عشرة جماعات مثلاً ، (Les Palikur) في غويانا ، (Les Apinayé و Les Timbira في مجموعة Gé ، أو Les Yagua في شمال الأمازون) .

دون أن نضفي على هذه الحسابات دقة لا تمتلكها أساساً ، فإنها تبقى مؤشراً عن نظام معياري : إن نسبة واحد على عشرين من المجتمعات الهندية ، لا تكاد تمارس زواجاً آحادياً صارماً . هذا يعني بالنتيجة أن أغلبية هذه الجماعات تقر بالزواج المتعدد ـ المتنوع وتعترف به ، مما يعطيه طابعاً يشمل القارة بأكملها في إمتدادها ووسعها . لكن يجب من ناحية أخرى أن نشير إلى أن هذا الزواج المتعدد ـ المتنوع عند الهنود يقتصر على أقلية صغيرة من الأفراد ، هم على الدوام الزعماء ؛ ولا يمكن أن يكون غير ذلك . إذا أخذنا بعين الإعتبار عدد الرجال وعدد النساء الطبيعي ، أو معدله العددي عند هذه الجماعات، نجد أنه ليس منخفضاً بما فيه الكفاية كي يسمح لكل رجل الزواج بأكثر من إمرأة واحدة ؛ بالتالي فإن زواجاً متنوعاً ـ متعدداً معمماً يصبح مستحيلاً من الناحية البيولوجية : إنه إذن ، محدود في بعض الأفراد . هذه المحدودية الطبيعية توكدها الدراسة المعمقة للمعطيات الأتنوغرافية : فمن أصل مئة وثمانين إلى مئة وتسعين قبيلة تمارس الزواج المتنوع ـ المتعدد ، هناك عشرة من القبائل التي لا تضع له حدودا ، بمعنى آن كل رجل ناضج من هذه القبائل يستطيع الزواج بأكثر من إمرأة واحدة . مثال على ذلك قبائل Arwak، Les Achagua الشمال الغربي ، Les Rovcouyennes, Les Jivoro, Les Chibca في غويانا) . إن قبائل (Achagua, Chibca) التي تنتمي للمناخ الحضاري ـ الثقافي المسمى (Circum- Carib) والمشترك بين فنزويللا وكولومبيا ، كانت دائماً مختلفة جداً عن باقي شعوب الجنوب

الأميركي ؛ إن جماعات هذه القبائل بإرتهانها وتورطها في سياق عميق من التفرع والإنقسام الإجتماعيين ، كانت تختزل جيرانها الأقل قدرة منها إلى العبودية ، وتستفيد بالتالي من نساء هؤلاء الأخر ، اللواتي يتحولن إلى مصدر ثابت ومهم من الزوجات الإضافية . أما فيما يتعلق بجماعة (Jivaro) فإن شغفهم بالحرب وبصيد الرؤوس هو الذي كان يؤدي إلى نسبة كبيرة من الوفيات بين المحاربين الشبان مما يتيح المجال أمام غالبية رجال هذه الجماعة ممارسة الزواج المتعدد ـ المتنوع . أخيراً ، فإن جماعة (Roucougennes) وهي عدة جماعات أخرى من منطقة كاريب فنزويللا ، كانت أيضاً شعوباً محاربة : إن الحملات العسكرية كانت تهدف على الغالب ، الإستيلاء على عبيد ونساء ثانويات .

من كل ما تقدم ، تظهر لنا في البدء ، الضآلة والمحدودية اللتين يتسم بهما الزواج المتعدد ـ المتنوع . لكننا نرى من ناحية أخرى ، ان هذا الزواج حينما لا يكون مقتصراً على الزعيم فقط ، ذلك يعود إلى إرتكاز هذه الإمكانية على محددات ثقافية : وجود فئات تراتبية مغلقة ، ممارسة العبودية والنشاط الحربي . إن هذه المجتمعات الأخيرة تبدو ظاهرياً على أنها أكثر ديمقراطية ما دام أن الزواج المتعدد ـ المتنوع ليس حكراً على فرد واحد . في الواقع أن التعارض بين الزعيم (Iquito) الحائز على اثنتي عشرة امرأة وبين أتباعه الذين يقتصرون على الزواج الأحادي ، يبدو محسوماً أكثر مما هو كذلك ، بين الزعيم (Achagua) ورجال جماعته المسموح لهم أيضاً بالزواج المتنوع ـ المتعدد . ولنذكر هنا ، أن مجتمعات الشمال ـ الغربي كانت سابقاً متفرعة ومنقسمة إجتماعياً إلى درجة قوية وبأن ارستقراطية من النبلاء الأغنياء كانت تحوز ، بفضل غناها نفسه ، على الوسيلة التي تسمح لها أن تكون أكثر مزواجية من الأفراد الأقل غنى والذين يدعون بـ « عامة الناس » : إن نموذج الزواج بالشراء سمح للرجال الأغنياء حيازة عدد كبير من النساء ، بحيث أن الإختلاف بين الزواج المتعدد ـ المتنوع بما هو إمتياز خاص للزعيم وبين أن

يكون معمما هو إختلاف كي وليس كيفياً : إن الفرد « العامي » من جماعة (Chibcha 6) أو جماعة (Achagua) لا يستطيع أبداً الزواج بأكثر من إمرأتين أو ثلاث ، بينما يستطيع زعيم مشهور من جماعة (Guaramental) في الشمال الغربي ، حيازة مئتي إمرأة تقريباً .

إنطلاقاً مما سبق شرحه ، يمكننا الإستنتاج أن مؤسسة الزواج المتنوع - المتعدد لدى أغلبية مجتمعات أميركا - الجنوبية تتمفصل بشكل دقيق على مؤسسة السلطة السياسية . أن تميز هذه الصلة لا يمكن الغاؤها إلا بإعادة تقويم لشروط الزواج الآحادي : زواج متعدد - متنوع ذو إمتداد متساوٍ بين كل رجال الجماعة ؛ لكن التفحص السريع لبعض المجتمعات التي تمتلك نموذج الزواج المتعدد - المتنوع يظهر لنا أن التعارض بين الزعيم وباقي الرجال يستمر بل ويتدعم أيضاً : زد على ذلك ، أن المحاربين من جماعة (Tupinamba) الأكثر جرأة في المعارك ، والذين يتمتعون بسلطة حقيقية نتيجة ذلك ، يستطيعون حيازة زوجات ثانويات من بين السجينات المنتزعات من الجماعة المهزومة . هذا الأمر يعود إلى أن « المجلس » الذي لا بد للزعيم من أن يصدر قراراته أمامه ، يتألف أساساً من المحاربين الأكثر لمعانا ؛ وبشكل عام فإن مجلس الأعيان يختار من بين هؤلاء الأخر الزعيم الجديد عندما يكون إبن الزعيم المتوفي غير مؤهل لمثل هذه الوظيفة . من ناحية أخرى، إذا ما اعترفت بعض الجماعات بالزواج المتعدد - المتنوع كإمتياز للزعيم وللصيادين المهرة ، فذلك يعود إلى أن الصيد بما هو نشاط إقتصادي ، يكتسي عندها أهمية خاصة مما يكتسبه صياد الطرائد الماهر من نفوذ وشهره . إن الصيد عند شعوب مثل (Ipurina du Juruapurus, Caingang, Puri- Coroado) ، يشكل مصدراً أساسياً للغذاء ، بالتالي ، فإن الصيادين المهرة يكتسبون نتيجة ذلك مركزاً إجتماعياً مرموقاً و « وزناً » سياسياً متوافقاً مع مواصفاتهم المهنية . إن المهمة الرئيسية للزعيم هي السهر على خير جماعته ، لذلك فإن الزعيم عند جماعتي (Purina و Caingang) يجب أن يكون واحداً

من أمهر الصيادين الذين تختارهم الجماعة لتبوّ الزعامة ، نتيجة لما تقدم ، وإضافة الى أن الصياد الماهر هو وحده القادرعلى تأمين حاجات العائلة المتعددة الزواج ، فإن الصيد كنشاط إقتصادي أساسي وضروري لبقاء وإستمرار الجماعة ، يضفي على الرجال البارعين في مضماره أهمية سياسية مؤكدة . إن السماح بالزواج المتعدد ـ المتنوع لمن هم أكثر فعالية من بين موردي الغذاء ما هو في الحقيقة سوى رهان على المستقبل من قبل الجماعة ، التي تقر لهؤلاء ، وإن بشكل مستتر ، بميزة القادة البارزين ؛ وهنا لا بد من الإشارة الى أن الزواج المتعدد ـ المتنوع ، لا يسمح أن يكون متساوياً متقارباً ، بل يبقى دائماً من خصائص الزعيم الفعلي للجماعة .

إن النموذج التعددي ـ المتنوع للزواج ، حسب مختلف تقاليده : العام منه والحصري ، المقتصر على الزعيم وحده أم على هذا الأخير مع أقلية ضئيلة من الرجال ، يعيدنا إذاً ، إلى الحياة السياسية للجماعة ، بالتالي فإن الزواج المتعدد ـ المتنوع يرسم صورته على هذا الأفق السياسي ، وفي هذا المكان يُقرأ المعنى الحقيقي لوظيفته ؛ هكذا تتحدد الخصائص الأربع التي تميز الزعيم عند قبائل الهنود الحمر في أميركا الجنوبية ، إنه يمتهن مهنة « داعية السلام » ، إضافة لكونه كريماً وخطيباً كبيراً ، وأخيراً فإن الزواج المتعدد ـ المتنوع يعتبر إمتيازاً له . على أن هناك تمييزاً ما يفرض نفسه بين الأول من هذه المقاييس والثلاثة الباقية ، بحيث أن هذه الأخيرة هي التي تحدد مجموع العطاءات والعطاءات المضادة التي يتحقق بها التوازن بين البنية الإجتماعية والمؤسسة السياسية : إن القائد يمارس حقاً له على عدد غير إعتيادي من نساء الجماعة ؛ ولهذه الأخيرة بالمقابل الحق بأن تطلب من زعيمها أن يكون كريماً في العطاء من ثرواته وخطيباً بارعاً .

هذه العلاقة التبادلية الظاهرية تتحدد إذاً ، على مستوى أساسي من مستويات المجتمع ، إنه المستوى السوسيولوجي بالمعنى الخاص للكلمة ، والذي يتعلق ببنية الجماعة نفسها بما هي عليه . إن وظيفة الزعيم القائمة على

نشر « الإعتدال » بين عناصر الجماعة ، تمتد في المقابل داخل العنصر المميز للممارسة السياسية على وجه الحصر . بالنتيجة ، فإننا لا نستطيع أن نضع على المستوى نفسه من الحقيقة الإجتماعية (كما يبدو أن لوي قد فعل) ، من جهة ، ما تحدد في التحليل السابق كمجموعة الشروط الضرورية لإمكانية الدائرة السياسية ، ومن جهة أخرى ، ما يُشكل التطبيق الفعلي والمُعاش لوظائف المؤسسة السياسية اليومية . إن معالجة نمط كيان السلطة ونمط عمل هذه السلطة ، كعناصر متجانسة ، يقودنا بعض الشيء إلى الخلط بين واقع وجود مؤسسة الزعامة وواقع عملها . إنه الخلط بين سمو هذه المؤسسة ودونيتها . إن وظائف الزعيم الوضيعة في نزعتها العامة ، هي ليست أقل خضوعاً لرقابة الرأي العام . إن الزعيم بما أنه المصمم لنشاطات الجماعة الإقتصادية والطقسية ، لا يحوز على أي سلطة تقريرية ؛ إنه غير متأكد على الإطلاق ، من أن « أوامره » سوف تنفذ : هذه الهشاشة الدائمة لسلطة هي موضوع نزاع لا يتوقف ، تضفي طابعها على ممارسة الوظيفة : إن سلطة الزعيم تخضع على الدوام لإرادة الجماعة ؛ ومن هنا تفهم مصلحة الزعيم المباشرة في إستتباب السلم : إن أزمة مدمرة للتآلف الإجتماعي الداخلي تستدعي فوراً تدخل السلطة ، لكنها تستثير في الوقت نفسه تلك الرغبة في النزاع التي لا يستطيع الزعيم تخطيها .

إن الوظيفة حينما تمارس ، تؤشر إذاً على ما نبحث عن معناه هنا : عجز المؤسسة . لكن هذا على مستوى البنية ، أي على مستوى آخر حيث يكمن هذا المعنى ولو مقنعاً . إن ممارسة الزعيم بما هي نشاط واقعي للوظيفة ، لا تعيد بالتالي إلى إنتظام الظواهر نفسها الذي تقيمه المقاييس الثلاثة الأخيرة المذكورة أعلاه ، بل إنها تبقي على هذه الظواهر كوحدة متمفصلة بنيوياً على جوهر المجتمع نفسه .

ما هو جدير بالملاحظة في هذا المجال ، أن هذا الثالوث المقدس : النبرة الخطابية ، الكرم ، الزواج المتعدد المتنوع ؛ بإرتباطه بشخص الزعيم ، فإنه

يتعلق بالعناصر نفسها ما دام التبادل والتوزيع يشكلان المجتمع كما هو ، ويؤكد بالتالي على العبور من الطبيعة إلى الثقافة . إن المجتمع يعرف عن نفسه بواسطة المستويات الأساسية الثلاثة (تبادل النساء ، الخيرات والكلمات) ، وبالرجوع المباشر إلى تلك النماذج الثلاثة من « الإشارات » يتكون الفلك السياسي للمجتمعات الهندية . إن للسلطة هنا إذاً ، علاقة بالمستويات البنيوية الثلاثة الأساسية للمجتمع ، بمعنى آخر ، إنها لها علاقة بجوهر عالم الإتصال نفسه (طالما أننا نعترف بقيمة ما لهذا التضارب مختلفة عن تلك المتعلقة بتوافق لا معنى له) ؛ وما يجب أن نفعله حالياً هو الكشف عن طبيعة هذه العلاقة محاولين من وراء ذلك استخراج نتائجها البنيوية .

إن السلطة تبدو ظاهرياً ، ملتزمة بقانون التبادل الذي يرتكن المجتمع عليه ، كل شيء يجري طبقاً لرغبات الزعيم الذي يستطيع أن يحتضن ما شاء من نساء المجتمع ، مقابل مبادلته بالغنائم الإقتصادية والإشارات الألسنية اللغوية ، ان الاختلاف الوحيد في هذا المضمار ، ينتج عن أنه في هذه الحال الأخيرة ، فإن الوحدات التبادلية هي من ناحية ، الفرد ، ومن ناحية أخرى ، الجماعة برمتها ، إن تفسيراً كهذا ، يجد أساسه في الانطباع القائل بأن مبدأ المعاملة بالمثل هو الذي يحدد العلاقة بين السلطة والمجتمع ، لكن في الحقيقة ، فإن هذا المبدأ يكشف عن عدم كفايته : فمن المعلوم لدينا أن مجتمعات الهنود الحمر في أميركا الجنوبية لا تمتلك على العموم ، سوى تكنولوجيا بدائية نسبياً وإستطراداً ، لا يستطيع أي فرد ، حتى ولو كان الزعيم نفسه ، أن يركن ثروة مادية كبيرة بين يديه . إن قيمة الزعيم تعود بالقسم الأكبر منها كما رأينها ، الى كرمه . لكن متطلبات الهنود من ناحية أخرى ، غالباً ما تتجاوز امكانات الزعيم المباشرة . إذن ، يرى هذا الأخير نفسه مكرهاً ، تحت وطأة التهديد الدائم بتخلي الناس عنه ، على محاولة إشباع كل رغباتهم . إن زوجاته يستطعن دون شك دعمه في هذه المهمة إلى درجة كبيرة : إن مثال جماعة (Nambi Kwara) يبين بوضوح الدور المقرر لنساء

الزعيم . لكن بعض الأغراض ـ القوس ، السهم ، الزينة الرجالية ـ لا يمكن أن تصنع إلا من قبل الزعيم ،مع العلم بأن طاقاته الإنتاجية محدودة جداً ، مما يحد في الوقت نفسه من قيمة وأهمية هبات الزعيم لجماعته . كما نعلم من جهة أخرى أن النساء يشكلن بالنسبة للمجتمعات البدائية قيماً مهمة جداً ، كيف يمكن والحال كذلك ، الإدعاء بأن هذا التبادل الظاهري يتم بين « مجموعتين » متعادلتين في القيمة ؟ طالما لا يمكن توقع هذا التعادل إلا في الحال التي يطبق فيها مبدأ المعاملة بالمثل فعلياً متيحاً بذلك للمجتمع بالتمفصل على سلطته ؟ من الأكيد أن الجماعة التي تخلت للزعيم عن رصيد مهم من قيمها الأساسية ـ النساء ـ ، لا تعوضها الخطب اليومية المملة ولا الغنائم الإقتصادية الضئيلة التي يغدقها هذا الزعيم ، ولكن على الرغم من إفتقار الزعيم للسطوة والنفوذ ، يبقى متمتعاً بمركز إجتماعي مرموق .

إن عدم المساواة في « التبادل » لهو أمرٌ مذهل حقاً : إنه لا يُفَسرً إلا داخل مجتمعات تتمتع السلطة فيها بنفوذ فعلي بحيث تصبح من خلال هذا الواقع نفسه ، مميزة ومنفصلة بوضوح عن بقية الجماعة ؛ لكن هذه السطوة على التحديد ، هي ما يفتقر إليه الزعيم الهندي : كيف يمكن لنا بالتالي ، أن نفهم ، ان سلطة حائزة على إمتيازات هي في الوقت نفسه عاجزة عن ممارسة وظيفَتها ؟

إذا ما أردنا أن نحلل علاقة السلطة بالجماعة بواسطة مصطلحات التبادل ، فإننا لن نتوصل في أحسن الأحوال ، إلا إلى تفجير التناقض داخل هذه العلاقة . إلاّ أننا نحاول هنا ، أن نأخذ بعين الاعتبار موقع كل من مستويات الإتصال هذه على حدة ، أي كلاً لذاته ، وذلك داخل الفلك السياسي نفسه . فيما يختص بالنساء،يبدو واضحاً أن دورة زواجهن تتم في « إتجاه وحيد » : من الجماعة نحو الزعيم ؛ ما دام هذا الأخير عاجزاً من أن يعيد إلى الجماعة عبر الدورة نفسها ، عدداً من النساء يعادل ما أخذه منها ؛ ولا يغير من هذا الواقع ، فيما اذا نساء الزعيم أعطينه لاحقاً عدداً من الإناث

يصبحن فيما بعد زوجات لشبان الجماعة . إلى جانب ذلك ، فإن الانخراط اللاحق لفتيات الزعيم في دورة التبادل الزواجي ، لا يمكن لها أن تعوض عن الزواج المتعدد ـ المتنوع للأب . في الواقع ، فإن أغلب المجتمعات الهندية في أميركا الجنوبية تتبع خط الحسب الأبوي في توارثها للزعامة ؛ هكذا ، ومع الأخذ بعين الاعتبار الإستعدادات الفردية ، فإن إبن الزعيم ، وفي حال عدم وجوده ، فان ابن أخ الزعيم يصبح مباشرة زعيم الجماعة الجديد . وفي الوقت نفسه كل من يتسلم زمام هذه الزعامة ، يتمتع فوراً بامتياز هذه الوظيفة الجديدة : الزواج المتعدد ـ المتنوع .

إن ممارسة هذا الإمتياز من قبل الجيل الجديد تؤدي إذاً ، إلى إلغاء الأثر الذي كان الجيل السابق قد حققه عن طريق موازنة الزواج المتعدد ـ المتنوع بتقديم البنات . إن مأساة السلطة لا تتمثل على الصعيد التطوري للأجيال المتعاقبة ، بل أنها تتمثل تحديداً ، على صعيد بنية الجماعة التزامنية . إن قيام زعيم جديد كل مرة تحرك الوضع نفسه ، وهذه البنية التكرارية لا تصبح باطلة إلا ضمن الأفق الدائري لسلطة تجوب على التوالي كل عائلات الجماعة ؛ بحيث يتم في كل جيل إختيار الزعيم من عائلة مختلفة ، وما يلبث أن يعود في النهاية من جديد إلى العائلة الأولى مدشناً بذلك دورة جديدة . لكن التكليف هنا هو وراثي : إذ أن الأمر هنا لا يتعلق بتبادل ، ولكن بعطاء بسيط ونقي من الجماعة إلى زعيمها ، إنه عطاء دون مقابل ، موجه ظاهرياً إلى تأكيد الموقع الإجتماعي لحائز على وظيفة أسِّسَت ولكن كي لا تُمارس .

إذا إلتفتنا الآن إلى المستوى الإقتصادي للتبادل ، فإننا نلاحظ أن الخيرات والثروات المادية تلقى المعالجة نفسها : إن الحركة تتم هنا من الزعيم نحو الجماعة فقط . على هذا فإن مجتمعات الهنود في أميركا الجنوبية قلما تكون ملزمة بتقديم هبات إقتصادية للزعيم ، وهذا الأخير ، مثله مثل غيره ، ملزم بزرع ثمرة (manioc)*(1) وإصطياد طريدته ، ذلك باستثناء بعض مجتمعات الشمال

---

(1) * : نبات يستخرج من بذرة دقيق نشوي .

الغربي من أميركا الجنوبية بحيث أن إمتيازات الزعامة لا تستوي على الصعيد المادي . إضافة إلى ما تقدم ، فإن بعض القبائل الفريدة في نوعها تجعل من البطالة مؤشراً على مركزٍ اجتماعـي أعلى : إن جماعـة (Manasi) في بوليفيا أو جماعة (Guarani) يزرعون حدائق الزعيم ويجمعون محاصيله ، زد على ذلك عند هؤلاء الأخيرين أن هذا الواقع لا يشرف الزعيم كثيراً ؛ مهما يكن من أمر إن أكثرية الزعماء الهنود هم أبعد من أن يقدموا لنا صورة الملك الخمول : على العكس من ذلك فإن الزعيم ملزم بالرد إيجابياً على السخاء المنتظر منه ويجب عليه أن يفكر دائماً بكيفية حيازته هدايا كي تقدم لجماعته : إن التجـارة مع جماعات أخرى يمكن أن يشكل مصدراً لجلب الخيرات ؛ لكن غالباً ما يتكل الزعيم على لباقته ومهارته وعمله الشخصي إلى الحد الذي يضطره كما في أميركا الجنوبية إلى العمل بقسوة بالغة .

إن الموقع الذي تحتله الإشارات الألسنية اللغوية يبدو أكثر تأكيداً : ففي مجتمعات عرفت كيف تحمي لغاتها من التدهور الذي سببته لها لغاتنا . فإن الكلمة هي أكثر من إمتياز ، إنها واجب مفروض على الـزعيم : إليه تعود جدارة السيطرة على الكلمات ؛ وفي هذا الخصوص فإننا نقرأ بعض ما كتب عن قبيلة شمال أميركا : « ما نستطيع قوله أن الزعيم ليس الرجل الذي يتكلم فقط ، لكن ذلك الذي يتكلم هو الزعيم » ، وهذه صفـــة يمـكن ملاحظة إنتشارها بسهولة في كل القارة الأميركية ـ الجنوبية . إن ما يدعم ممارسة الزعيم لسيطرته شبه الكاملة على اللغة ، يعود إلى أن الهنود يخشونها كأنها شيء محرم . إن تقسيم الأدوار قائم بوضوح إلى درجة أن مساعـدي الـزعيم عنـد جماعـة (Trumai) مثلا ، لا يستطيعون الكلام كالزعيم وذلك على الرغم من تمتعهم بقدر معين من النفوذ والاعتبار : هذا الأمر لا يعود إلى مانع خارجي ، ولكن بسبب شعورهم بأن النشاط الكلامي يشكل في الوقت نفسه عاراً على الزعيم وعلى اللغة ، أو كما قال أحد المخبرين إن مطلق شخص غير الزعيم يشعـر « بالعيب » إذا ما تكلم مثل الزعيم .

ضمن النطاق الذي ترفض فيه فكرة مبادلة نساء الجماعة مقابل ثروات وخطب الزعيم ، نتفحص بالنتيجة حركة كل « إشارة » حسب الدائرة الخاصة لكل منها ونكتشف بالتالي ، ان هذه الحركة المثلثة تمثل بعداً سلبياً مشتركاً يخصص كلاً من هذه النماذج الثلاثة « للإشارات » بمصير متشابه : إنها لم تعد تظهر بمظهر القيم التبادلية ، إن مبدأ المبادلة بالمثل قد توقف عن تنظيم رواجها ، وأصبحت كل واحدة منها تقع خارج عالم الإتصال . إن رابطاً أصيلاً ينكشف هنا بين مجال السلطة وجوهر المجتمع نفسه : إن السلطة تقيم علاقة مميزة مع العناصر التي تؤسس من خلال حركتها المتبادلة بنية المجتمع نفسها ؛ لكن بما أن هذه العلاقة تنكر على هذه العناصر أية قيمة تبادلية ، فإنها تقوم بتشييد الفلك السياسي ليس فقط كخارج على بنية الجماعة ، بل وأكثر من ذلك ، كمنافٍ لها : إن السلطة إذاً ، هي ضد الجماعة وإن رفض مبدأ المبادلة بالمثل بما هو بعد أتنولوجي للمجتمع ، هو رفض للمجتمع نفسه .

إن خلاصة كهذه بتمفصلها على خاصية عجز الزعيم في المجتمعات الهندية ، يمكن لها أن تبدو متناقضة ؛ على كل حال فإننا نجد في الخلاصة نفسها حلاً للعقدة الأولية : غياب السطوة والنفوذ لدى مؤسسة الزعامة . في الحقيقة ، لكي تكون إحدى مؤسسات البنية الإجتماعية في وضع يسمح لها بممارسة تأثيرها على هذه البنية ، يجب على الأقل ، الاّ تكون العلاقة سلبية تماماً بين هذا النظام الخاص والنظام الكلي . إن ما يسمح للوظيفة السياسية بأن تتسع فعلياً ، هو ضرورة ملازمتها للجماعة بشكل دائم . لكن هذه الوظيفة تجد نفسها داخل المجتمعات الهندية خارج الجماعة بل مقصية عنها : في هذه العلاقة السلبية مع الجماعة إذاً ، يتجذر عجز الوظيفة السياسية ؛ إن رمي هذه الأخيرة الى خارج المجتمع هو في الوقت نفسه وسيلة إختزالها إلى العجز .

إن فهم علاقة السلطة بالمجتمع عند شعوب أميركا الجنوبية الهندية على هذا النحو ، ينطوي على غائية ميتافيزيقية تقوم بموجبها إرادة سحرية غامضة

بإستعمال وسائل مشبوهة بهدف تجريد السلطة السياسية من خاصيتها الأساسية كسلطة . على كل حال فإن الأمر لا يتعلق هنا بأسباب نهائية ؛ إن الظواهر المتناولة بالتحليل هنا تخرج عن حقل النشاط اللاواعي الذي تبلور الجماعة بواسطته نماذجها: إن النموذج البنيوي لعلاقة الجماعة الإجتماعية بالسلطة السياسية ، هو ما حاولنا إكتشافه هنا ، هذا النموذج يسمح بتكامل معطيات تبدو متناقضة للوهلة الأولى . الى هنا ، نفهم أن عجز السلطة يتمفصل مباشرة على واقعها « الهامشي » بالنسبة للنظام الكلي ، وهذا الواقع نفسه ناتج عن الإنقطاع الذي يدخل السلطة في حلقة تبادل النساء الحاسمة ، تبادل الثروات والكلمات . لكن الاستدلال الذي يرى في هذا الإنقطاع سبب لا سلطوية الوظيفة السياسية لا يوضح في حقيقة الأمر ، السبب العميق لهذا الواقع . هل يجب علينا أن نفسر السلسلة : إنقطاع التبادل ـ الخارجانية ـ العجز ، كتحول عرضي في سياق السلطة التكويني ؟ هذا ما يترك المجال مفتوحاً أمام الإفتراض بأن النتيجة الفعلية لهذا الوضع (إفتقار السلطة للنفوذ) تبقى مشروعة بالنسبة للغاية الأساسية الأولية فقط (إرتقاء الفلك السياسي) ؛ بالتالي لا بد من قبول الفكرة القائلة بأن هذا « الخطأ » يتمادى مع النموذج نفسه وأنه يتكرر الى ما لا نهاية داخل مناخ قاري تقريباً : إن أياً من الثقافات التي تحتل هذا المناخ لا تبدو قادرة على إعطاء نفسها سلطة سياسية حقيقية ؛ وهنا بالضبط تكمن الفرضية التعسفية القائلة بأن هذه المجتمعات هي غير خلاقة : إنها العودة إلى الحكم المسبق القائل ببدائية هذه المجتمعات ولا تاريخيتها . إذا ، إننا لا نستطيع تصور الإنفصال بين الوظيفة السياسية والسلطة كفشل عرضي لسياق كان يهدف الى التوليف بينهما ، « كإنزلاق » نظام تدحضه رغماً عنه ، نتيجة تعجز الجماعة عن تصحيحها .

إن رفض إحتمال « الفرضية » يقود إلى إفتراض ضرورة ما ملازمة للسياق نفسه ، إلى البحث عن مستوى اللاغائية الإجتماعية ـ مكان تبلور النموذج ـ ، السبب النهائي للنتيجة . إن الإقرار بأن هذه النتيجة تتعلق بالغاية التي تشرف

على إنتاجها ، لا يمكن له أن يعني شيئاً آخر غير تورط هذه النتيجة في الغاية الأصلية : إن السلطة على وجه الدقة ما هي سوى الشيء الذي أرادت هذه المجتمعات أن يوجد ؛ لكن طالما أن السلطة في هذه المجتمعات غير ذات بال ، فإن الجماعة تظهر رفضها الجذري للسطوة والنفوذ ، رفض السلطة المطلق . كيف يمكن لنا والحال كذلك أن نأخذ بعين الاعتبار هذا الموقف « الحاسم » من السلطة من قبل الحضارات الهندية؟هل يصبح واجباً علينا محاكمة هذا الموقف « الحاسم » بما هو الثمرة اللاعقلانية للعبث ؟ أو على العكس من ذلك ، هل نستطيع إفتراض عقلانية ملازمة لهذا « الخيار » ؟ أن جذرية الرفض نفسها ، إستمرارها وإمتدادها يمكن أن تبين لنا المنظور الذي تحتل موقعها فيه . إن علاقة السلطة بالتبادل ، كي تكون سلبية ، لم تُظهِر لنا على الأقل ، أن مشكلية هذه السلطة تنعقد على المستوى الأعمق للبنية الإجتماعية ، مكان التكون اللاواعي لأبعادها المختلفة ؛ ولنقلها بكلمات أخرى ، إنها الثقافة نفسها ، بما هي إختلاف كلي عن الطبيعة ، هي التي توظف نفسها كلياً لرفض هذه السلطة . الا نجد عند هذه النقطة تحديداً ما يُظهِر لنا الثقافة بعلاقتها بالطبيعة كإنكار ذي عمق معادل ؟ إن هوية التماثل مع الرفض هذا ، تعيدنا الى اكتشاف نوعٍ من التماثل الآخر بين السلطة والطبيعة : بهذا المعنى فإن الثقافة هي نفي للإثنين معاً ، وذلك ليس على أساس أن السلطة والطبيعة هما خطران مختلفان ، وأن هويتهما تتحدد على أساس علاقة تماثل - سلبية - ، ولكن بمعنى أن الثقافة تستوعب السلطة بما هي إنبعاث للطبيعة نفسها .

كل شيء يجري كما لو أن هذه المجتمعات قد كونت فلكها السياسي تبعاً لحدسٍ يحتل بالنسبة إليها مكان القاعدة: إنه أخذ العلم بأن السلطة هي في جوهرها قسر ؛ وبأن النشاط التوحيدي للوظيفة السياسية يمارس ، ليس إنطلاقاً من بنية المجتمع وبالتطابق معها ، ولكن إنطلاقاً من حيزٍ فيما - ورائي

غير خاضع للمراقبة وضد هذه البنية نفسها ، أخيراً ، بأن السلطة بجوهرها ليست سوى حجة خفية لتسلط الطبيعة . إن هذه المجتمعات إذاً ، بعيداً عن أن تقدم لنا صورة باهتة عن عجزٍ مفترض في حل مسألة السلطة السياسية ، فإنها تدهشنا بالدقة التي تعالج بها هذه المسألة . لقد شعرت هذه المجتمعات باكراً أن عظمة السلطة وسموها تخفيان فيما ورائهما خطراً مميتاً على الجماعة ، وبأن مبدأ السلطة الخارجية (عن المجتمع) والخالقة لشرعيتها الخاصة ما هو إلا إنشقاق عن الثقافة نفسها ؛ إن الحدس بهذا التهديد هو الذي حدد عمق الفلسفة السياسية لهذه المجتمعات : ذلك أن هذه الأخيرة ، باكتشافها للقرابة الكبيرة التي تجمع بين السلطة والطبيعة بما هي الحد المزدوج لعالم الثقافة ، قد عرفت إبتداع وسيلة لتحييد هذه السلطة السياسية وتجريدها . لقد إختارت هذه المجتمعات أن تكون هي نفسها مؤسسة هذه السلطة ، لكن بشكل لا يسمح بظهورها إلا كسلبية مكبوحة مباشرة : لقد أسست هذه المجتمعات السلطة حسب جوهرها هي (نفي الثقافة) ولكن لكي تجردها من أي قوة فعلية ، بشكل يصبح فيه تقديم السلطة كما هي ، وسيلة إلغائها أيضاً . إن العملية نفسها التي تشيد الفلك السياسي تمنع عليه في الوقت نفسه الإنتشار : هكذا تستعمل الثقافة ضد السلطة ، خديعة الطبيعة نفسها . وبفضل هذا كله يسمى زعيماً ، ذلك الرجل الذي تتحطم لديه بتعادلية النساء ، الثروات والكلمات .

وبما أن الزعيم هو بائع الغلال والرسائل والخيرات ، انه لا يعبر عن شيء آخر سوى خضوعه للجماعة ، وإضطراره أينما وجد أن يظهر براءة وظيفته في كل لحظة . بالنتيجة ، فإننا نستطيع التفكير بقياس مقدار الثقة التي توليها الجماعة للزعيم . ذلك أنه من خلال هذه الحرية المعاشة من قبل الجماعة بعلاقتها مع السلطة ، ستقوم في يوم ما رقابة (خفية) من الزعيم على الجماعة . من المؤكد في هذا المجال ، أن الجماعة بكاملها تلجأ إلى الزعيم وذلك في بعض الظروف الإستثنائية كالقحط وشح الموارد الغذائية ، وعلى

سبيل المثال فإن جماعة (Orénoque) إذا ما هددتها المجاعة ، تقيم في منزل الزعيم وتعيش على حسابه بانتظار ظروف أفضل . الشيء نفسه نجده عند جماعة (Nambi Kwara) الذين ينتظرون من زعيمهم تحسين أوضاعهم المعيشية عندما يمرون بفترة عصيبة على صعيد مواردهم الغذائية . إن ما يمكن إستنتاجه مما تقدم ، أن الجماعة غير قادرة على تجاوز الزعيم وهي تخضع أو ترتهن له وبشكل تام في بعض الظروف . إلا أن هذه التبعية ليست سوى ظاهرية وهي تخفي في الواقع ، نوعاً من الإبتزاز تمارسه الجماعة على زعيمها ، ذلك أن هذا الأخير إذا لم يقم بما تنتظره الجماعة منه ، فإنها وبكل بساطة ، تتخلى عنه وتلتحق بزعيم آخر قادر على القيام بواجباته تجاهها ، وكل زعيم يستسلم لهذا الارتهان ، وهذا الخضوع يستطيع المحافظة على موقعه .

هذا الواقع يظهر جلياً عبر العلاقة القائمة بين السلطة والكلمة : إذا ما كانت اللغة هي نقيض العنف نفسه ؛ فإن الكلمة يجب أن تُفسرً والحال كذلك ، على أنها الوسيلة التي تستطيع الجماعة من خلالها إبقاء السلطة خارج العنف القسري ، أكثر مما هي إمتياز للزعيم ، فإنها تشكل الضمانة المتكررة بأن هذا التهديد قد زال . إن الكلمة بحد ذاتها تخفي التباساً ما ، ناتجاً عن تحولها من وظيفتها الأصلية كوسيلة إتصال ملازمة للغة ، وليس من الضروري أن يكون خطاب الزعيم مسموعاً طالما أن الهنود لا يعيرونه في أغلب الأحيان أي إنتباه : إن لغة السلطة كما يقول جماعة (Urubu) هي لغة قاسية لا جواب لها ، لكن هذه القسوة لا تعوض إطلاقاً ، عجز المؤسسة السياسية . إن واقع السلطة بما هي خارجة عن الجماعة يقابله واقع إنعزال كلمة هذه السلطة نفسها ، إن هذه الكلمة لكي تُقال بقسوة ، دون أن تسمع جيداً فإنها تحمل في طياتها الدليل على رقتها ونعومتها .

إن الزواج المتنوع ـ المتعدد يمكن له أن يُفسرً بالطريقة نفسها : فيما وراء طابعه الشكلي بما هو مجرد عطاء بسيط يعمل على طرح السلطة نفسها كإنقطاع للتبادل ، فإن وظيفة إيجابية له ترتسم متماثلة مع وظيفة كل من الثروات المادية

واللغة . إن الزعيم ، مالك قيم الجماعة الأساسية ، هو بهذا الواقع نفسه يصبح مسؤولاً تجاهها ، وهو بشكل من الأشكال أيضاً ، يصبح اسيراً لهذه الجماعة عبر إرتهانه إليها لأنها مصدر تزويده بالنساء .

إن هذا النمط من تشكل الفلك السياسي يمكن له أن يفهم إذاً ، كأوالية دفاع حقيقية عند المجتمعات الهندية . إن الثقافة حينما تؤكد على أسبقية ما ترتكز عليه ـ التبادل تحديداً ـ فإنها تهدف الى نفي هذا الأساس نفسه في السلطة ، لكن من ناحية أخرى ، لا بد لنا من ملاحظة أن هذه الثقافات حينما تنزع عن «الإشارات» قيمها التبادلية داخل مجال السلطة ، فإنها تنزع في الوقت نفسه عن النساء ، الثروات والكلمات وظائفها « كإشارات » للتبادل ؛ بالتالي فإن هذه العناصر المذكورة ، يتم إستيعابها بما هي مجرد قيم طالما أن الإتصال قد توقف عن أن يشكل أفقها الضروري . إن موقع اللغة الفعلي هو الذي يؤشر بقوة فريدة من نوعها عن هذا الإنتقال من حال الإشارة الى حال القيمة : إن خطاب الزعيم في عزلته ، يذكرنا بكلمة الشاعر الذي تمثل المفردات بالنسبة إليه قيماً أكثر مما هي إشارات . إذاً ، ماذا يعني هذا السياق المزدوج الهادف الى تقويم عناصر التبادل وإلى نزع أي دلالة عنها ؟ ربما في إمكان هذا السياق أن يكون معبراً ، فيما هو أبعد من تعلق الثقافة بقيمها ، عن أمل أو حنين لزمن أسطوري يتوصل خلاله كل واحد ، عبر مطاليب التبادل ، إلى إشباع غير محدود لشهواته .

إن الحضارات الهندية ، هي حضارات قلقة من رفض سلطة تُبهرُها على الدوام : إن رخاء الزعيم ما هو إلا حلم اليقظة بالنسبة للجماعة . من المفيد هنا التعبير عن هاجس تحمله الثقافة في ذاتها وتحلم في الوقت نفسه بتجاوزه ؛ إن السلطة المتناقضة بطبيعتها لا تكتسب جلالها وإحترامها إلا من خلال عجزها نفسه : إستعارة مجازية من أسطورة لقبيلة(Imago) ، هذا هو الزعيم الهندي* .

دراسة ظهرت أساساً في مجلة L'Homme, II, (1), 1962 .

الفصل الثالث

إستقلال وزواج خارجي(1)

إن إلقاء الضوء على التعارض القائم بين حضارات هضاب (andins) العليا وحضارات الغابة الإستوائية ، وذلك من خلال اخبار وقصص وتقارير المرسلين ، الجنود والمسافرين الأوائل في القرنين السادس والسابع عشر ، غالباً ما هو مبالغٌ فيه : هكذا ، إرتسمت شيئاً فشيئاً الصورة الشعبية عن اميركا ما قبل ـ كولومبية تسودها حالة الهمجية بكل كامل ، بإستثناء منطقة (Andine) حيث نجحت جماعة (Incas) في فرض الحضارة . إن هذه التصورات التبسيطية الساذجة في ظاهرها فقط ـ طالما أنها كانت تتلاءم بقوة مع أهداف الإستعمار الأبيض ـ تبلورت فيما بعد ضمن تراث حقيقي ترك وزنه

---

(1) إن هناك تغيبياً مفاجئاً يتعلق بالقبائل العديدة المنتمية الى الفئة الألسنية (Gé) ، إن الأمر لا يتعلق هنا باستعادة تصنيف (H. S. A. I) (دفاتر اميركا الجنوبية) الذي يعين لهؤلاء السكان موقعاً هامشياً ، بينا بينتهم الزراعية ، يجب ان تضعهم داخل المناخ الحضاري للغابة الاستوائية . إذا كان السؤال لا يتعلق بهذه الجماعة في عملنا هذا ، فذلك يعود الى صعوبة إنتظامهم الاجتماعي الخاصة ، عشائر ، انظمة عديدة من التجبب ، تعاونيات ، روابط ـ الخ . ان جماعة (Gé) تستحق دراسة خاصة . ان ما تقدم يعطي مثالاً بسيطاً عن التناقض الموجود في الدفاتر المذكورة اعلاه . بحيث تضم الى بيئة الغابة المتطورة جداً نماذج اجتماعية سياسية بدائية جداً ، بينا يجمد جماعة (Gé) الذين يتمتعون بتنظيم اجتماعي غني جداً في مستوى ما قبل زراعي بشكل واضح .

على الأتنولوجيا الأميركانية في بداياتها ، وإذا كانت هذه الأخيرة قد إختارت وطرحت المسائل بمصطلحات علمية متجانسة مع توجهها ، فإن الحلول التي إقترحتها لهذه المسائل تظهر من ناحية اخرى ، إستمراراً مؤكداً لتلك الترسيمات والتصورات التقليدية ، ولحال ذهنية في المعالجة ، هي التي حددت جزئياً دون علم من المؤلفين أنفسهم ربما ، مسار أبحاثهم .

بماذا تتميز ذهنية المعالجة هذه ؟ قبل كل شيء بيقين : إن البدائيين على العموم ، هم عاجزون عن تحقيق نماذج سوسيولوجية صحيحة ؛ ومن ثم بطريقة للمعالجة : العمل لوضع السمات الأكثر بروزاً عند هذه الحضارات على مستوى كاريكاتوري مشوه ، هكذا ، فان امبراطورية (Incas) تصدم المجندين القدامى لما كانت تتصف به في مركزية سلطوية قوية إضافة الى نمط انتظامها الإقتصادي المجهول حتى الآن . على كل حال ، فإن الأبعاد الأساسية لمجتمع (Inca) هذا ، قد تم تحويلها من قبل الأتنولوجيا المعاصرة ؛ إما إلى توتاليتارية مع R. Karsten(1) ، وإما الى إشتراكية مع L. Baudin(2) . لكن تفحصاً أقل انوية للمصادر يقود الى تصحيح هذه الترسيمات الحديثة عن مجتمع يبقى على الرغم من كل شيء ، مجتمعاً بدائيا ـ ما قبل تاريخي . إن Alfred Métraux(3) في كتابه الجديد ، يعطي كل الأهمية لوجود مراكز قوى نابذة عند قبائل (Tahuantinsuyu) لم تفكر عشائر (Cuzco) في مكان آخر بالعمل على تحطيمها .

بالنسبة لسكان الغابة الإستوائية ، فإن الأمر لا يتعلق هنا بترسيمات مغلوطة تاريخياً ، بل على العكس من ذلك ، فبقدر ما تنزع هذه الترسيمات إلى إضفاء سمات « غربية » على مجتمع (Inca) ، فإنها تعمل في المقابل على

---

(1): R.Karsten,La civilisation de l'Empine Inca, Paris Payot, 1952.

(2): L. Baudin, L'Empire socialiste des Incas, Paris, Inst, d'Ethnologie, 1928.

(3): A. Métraux, Les Incas, Paris, Seuil, 1961.

إظهار الأطر الأجتماعية لمجتمعات الغابة على انها الأكثر بدائية وضعف ، إضافة إلى أن إحتمال ديناميكيتها ضعيف جداً وهي مجزأة إلى وحدات صغيرة .

هذا ما ينحو إليه التأكيد على الطابع التجزيئي ، « الأنفصالي »(1) عند الجماعيات الهندية خارج منطقة (Andin) وعلى الشرط الضروري لهذا الواقع :

الحرب شبه الدائمة ، إن الغابة الأستوائية بما هي مناخ حضاري ، تبرز بالتالي كغبار متناثر من المجتمعات الصغيرة ، المتشابهة فيما بينها ، والمتناحرة ايضاً ، إن يفكر به L. Baudin من أن « ذهنية الهندي من جماعة (Puarani) هي ذهنية طفولية](2) يجعل من الممكن إنتظار إكتشاف نماذج اخرى من التنظيمات الأجتماعية « الراشدة » إن نفس هذه الرؤية « التفتيتية الذرية » للمجتمعات الهندية نجدها عند كل من Koch-Prundberg أو Kirchoff من خلال الإستعمال المفرط لمصطلح « قبيلة » في التعبير عن مطلق جماعة ، مما يقودها الى فكرة الزواج ـ الخارجي القبلي عند قبائل (Tucano) في منطقة (Vau pès) من الغابة الإستوائية ، وإلى محاولة جمع قبائل الغابة هذه مع قبائل منطقة (Andes) في فئة واحدة . يتبين والحال كذلك ، أن اللوحة الشائعة عن هذه المجتمعات مغلوطة او على الأقل ليست دقيقة بما فيه الكفاية ، وحينما يكتب Murdock قائلاً : « أن تفتت المجتمعات البسيطة وتناثرها قد ضخما كثيراً(3) . فإن قوله هذا ينطبق على اميركا الجنوبية بشكل صحيح ، ويفرض علينا إذاً ، مهمة دراسة الغزو من جديد(4) .

---

(1): Cf. Lowie, The journal of the Royal Anthropologi:Col Institute, 1948.

(2): L. Baudin, Une thréocratie socialiste: L'Etat jesuite du Paraguay, Paris, Gémin, 1962, P. 14.

(3): H. S. A. I. t, III P. 780.

(4): cf. social structure, p. 85.

إن الأمر لا يتعلق هنا ، بإقامة النقيض للمادة الأتنوغرافية او بإعادة تقويم للوحدات الإجتماعية ـ السياسية في الغابة الإستوائية ، في طبيعتها وفي علاقتها .

إن القسم الأكبر من المعلومات الأتنوغرافية المنشور في كتاب «Hand book of south America» Indians المذكور سابقاً ، يفيد ان المجلد الثالث منه مكرس بغالبيته لحضارات الغابة الإستوائية . إن هذا المناخ الحضاري يحتوي على مجموعة مهمة جداً من القبائل ، التي تنتمي إلى أحد المحاور الألسنية اللغوية الرئيسة التالية : Arawak, Tupi, Carib ؛ يبدو لنا ممكنا جمع كل هؤلاء السكان ضمن فئة واحدة ما دامت البيئة التي يعيشون ضمنها هي واحدة باستثناء بعض التغيرات المحلية الطفيفة ، إن نمط المعيشة والبقاء عند مجتمعات الغابة هذه هو زراعي اساساً ينحصر في اعمال البستنة ، لكن على الرغم من ذلك ، فهو يبقى أيضاً بأهمية الصيد البري والمائي والتقاط وتجميع الثمار ، أضف على ما تقدم ، ان النباتات المزروعة هي على وجه التقريب نفسها في كل انحاء الغابة ، تقنيات الإنتاج متشابهة ، عادات العمل تبدو كذلك متجانسة إن البيئة تقدم هنا قاعدة صالحة للتصنيف ، بالتالي فإننا نرى أنفسنا في مواجهة كتلة من المجتمعات التي تبدو متجانسة بشكل حقيقي[1] .

هكذا ، لا يبدو مفاجئاً لنا الإستنتاج بأن التماثل الحاصل على مستوى « البنية التحتية » يجد نفسه بالتالي معيناً على مستوى « البنى الفوقية » ، أي على نماذج التنظيم الإجتماعي والسياسي . إن النموذج السوسيولوجي الأكثر انتشاراً في هذا المناخ ، وذلك استناداً على معطيات التوثيق الشامل ، يبدو انه « العائلة الممتدة » ، هذه التي غالباً ما تشكل وفي أي مكان ، مجموعة سياسية مستقلة وقائمة بذاتها ، تعيش تحت سقف بيت جماعي كبير يدعى

---

(1): Cf. H.S.A.I. T. IIII, Lovvie, Introduction.

(maloca) ، مثالاً على ذلك يمكن ان نعدد قبائل (Guyanes) في منطقة (Juruapurus) ، قبائل (Peba) (Witoto) (Jivono) (Tupi . . . . الخ . إن العدد الديمغرافي لهذه المجموعات السكنية يراوح من 40 الى عدة مئات من الاشخاص ، وذلك على الرغم من ان المعدل المتوسط الأقصى هو بين 100 الى 200 شخص في الـ (moloca) ؛ إضف الى ذلك بعض الاستثناءات في قرى كبيرة نسبياً حيث يجمع المنزل الواحد ما يقارب الألف شخص ، مثال على ذلك قبائل : (Tupinamba, Guarani, apiaca[1]) .

ليس الأمر بهذه السهولة ، فهناك سلسلتان مزدوجتين من الصعوبات تطرح نفسها : الصعوبة الأولى تتعلق بطبيعة الوحدات الأجتماعية .. السياسية في الغابة الإستوائية ، ان مواصفاتها السوسيولوجية كونها جماعات مكونة من عائلات ممتدة لا تتوافق مع حجمها الديمغرافي الوسطي . إن لوي يأخذ بالتعريف المعطى من قبل Kirchhoff عن هذا النموذج من التنظيم الإجتماعي[2] : إن الأمر يتعلق هنا بمجموعة مكونة من رجل ، إمرأته او نسائه في حال تعدد النساء ، من اولاده الذكور ونسائهم في حال كانت إقامتهم بعد الزواج ابويه مع اولادهم ومن ثم بناته غير المتزوجات .

اما اذا كانت قاعدة السكن أمومية فيصبح الرجل محاطاً ببناته وازواجهن مع أولادهم ؛ أولاده الذكور غير المتزوجين إضافة الى الأم طبعاً ، إن هذين النموذجين من « العائلة الممتدة » يوجدان في المناخ الحضاري للغابة الأستوائية ، وما يلاحظ في هذا المضمار ، إن النموذج الثاني هو اقل انتشاراً من الأول وهو بالتالي لا يسود سوى في غابات (Cayonnes) أو في منطقة (Jurna- Purus) . إن الصعوبة تصبح ناتجة بالتالي ، عن ان عائلة ممتدة ومحددة بشكل دقيق لا يمكن لها ان تبلغ البعد الطبيعي الذي تتصف به جماعات

---

(1) cf. Zeitschrift Ethnologie, Vol, LXIII, P. P. 85- 193.

(2): Cf. Chap, IV, «Eléments de démographie amérindienne».

الغابة عادةً ، اي ان يبلغ تعدادها مئة شخص ، ذلك أن العائلة الممتـدة لا تحتوي سوى على ثلاثة اجيال من الأقارب المتصلين بخط نسب مباشرة اضافة الى انها خاضعة كما يبينهKirchchoff بدقة ، لسياق من التجبب يعرضها على الدوام لتحول دائم يمنع عليها تجاوز مستـوى سكانـي معـين .. إن ما يبـدو مستحيلاً في نتيجة الأمر ، ان تكون الوحدات الأجتماعية ـ السياسية في الغابة مكونة من عائلة ممتدة واحدة وان تجمع في الوقت نفسه ما يجاوز المئة شخص . لا بد لنا من الإقرار إذن ، وذلك رغبة في ازالة هذا التناقض ، بان هناك خطأً اما في الأرقام المثبتة اعلاه ، وإما ان هذا الخطأ هو في تعريف وتحديد نموذج التنظيم الأجتماعي السائد .

لقد تم وصف جماعة الغابة الهندية كما رأينا ، كونها وحدة اجتماعية قائمة بذاتها تتصف اساساً بالاستقلال السياسي ، بالتالي فاننا نجد داخل هذا المناخ الحضاري الضخم عدداً وافراً من المؤسسات القائمة كل منها بذاتها بحيث ان العلاقات المتبادلة فيما بينها غالباً ما تكون سلبية ، اي علاقات حربية . هنا تنطرح الصعوبة الثانية . فعلى خلاف الفكرة القائلة بان المجتمعـات البـدائية محكوم عليها بشكل عام ، بتشرذم يؤشر على « بدائية » لا تظهر جلية إلا على المستوى السياسي وحده، فان الموقع الأتنولوجي لسكان الغابة الاستوائية الهنود يبين لنا خصوصية اخرى إضافية . إذ كان ما يجمع هؤلاء الهنود هو الشكل الحضاري نفسه ، فذلك يعود على الأصح إلى إختلافهم وتمييزهم عن باقـي السكان الهامشيين الذين لا ينتمون الى منطقة (andin) ، والذين يتحددون حضارياً بالغياب الـكلي والعـام للزراعـة ، ذلك انهـم يتألفـون اساسـاً من مجموعات تعتمد على الصيد البري والمائي والتقـاط وتجمييع الأثمار من مثـل جماعـات : Guayaki, patagoniens, Fuégiens . . الـخ من الواضـح ان هؤلاء السكان لا يستطيعون العيش والبقاء إلا داخل مجموعات صغيرة متفرقة على اراض واسعة . لكن هذه الضرورة الحيوية في التشرذم لا تزعج انـاس الغابة لانهم مزارعون حضريون يستطيعون على ما يبـدو انجاز واستخـدام

نماذج سوسيولوجية مختلفة عن تلك التي يستخدمها جيرانهم الهامشيون . ألا يبدو غريباً والحال كذلك ، رؤية التعايش القائم داخل الكل الحضاري نفسه بين تنظيم اجتماعي بداوي وبين بيئة حضرية من المزارعين الذين تسمح لهم طاقتهم الانتقال والمواصلات بواسطة الملاحة النهرية ، بتكثيف كبير للعلاقات « الخارجية » ؟ هل من الممكن حقاً ان تتضمحل الفائدة من الزراعة والتحضر ؟ ان تستطيع شعوب هامشية بيئوياً إبتداع نماذج سوسيولوجية متطورة جداً ، فانً هذا الأمر لا يبدو مستحيلاً على الإطلاق : إن جماعة (Bororo) في البرازيل الوسطى بتنظيمها الإجتماعي العشائري الذي يتقاطع الى نسق مزدوج من الأنصاف الثنائية ، او جماعةGuaycune في منطقة Chaco بتراتبيتهما ضمن فئات مغلقة ، يقدمون البرهان على هذه الامكانية . لكن ما يبدو من الصعوبة بمكان توقعه ، هو نقيض نموذج السكان الزراعيين ، اي المنتظمين حسب ترسيمات هامشية جداً ، ان السؤال الذي يطرح نفسه إذاً ، هو في معرفة إذا ما كان الانعزال السياسي عند هذه الجماعات سمة وثيقة الصلة بموضوع اثنولوجيا الغابة الإستوائية .

إن ما يعنينا في هذا المجال ، إيضاح طبيعة هذه الجماعات ، ان تكون هذه الطبيعة هي المشكلية الفعلية فهذا ما يبدو انه ناتجٌ عن غموض المصطلحات التي نجدُها في الكتاب المذكور اعلاه . . Hand book إذا كان Lowie في المجلد الثالث من هذا الكتاب يسمي الوحدة الاجتماعية ـ السياسية الشائعة في هذا المجال الحضاري « عائلة ممتدة » ، فإن Stewart يسميها في المجلد الخامس من الكتاب نفسه « جب » ، مؤشراً بالتالي على عدم صوابية التعبير المقترح من قبل Lowie . فبينما نجد ان الوحدات موضوع السؤال تتميز بكثافة سكانية كبيرة تسمح لها بأن تشكل اكثر من عائلة ممتدة واحدة ، فاننا لا نجد أنفسنا في المقابل في مواجهة اجباب بالمعنى الحرفي للكلمة ، اي بمواجهة مجموعة ذات خط إنتساب وحيد الجانب . ففي اميركا الجنوبية وخصوصاً في مجال الغابة الإستوائية ، يبدو ان النسب المزدوج هو الذي يسود

هناك ، على كل حال ، فان امتلاك شجرات عائلية كاملة ومتنوعة بكثرة ، ربما سمح لنا ، في عدة حالات اكتشاف تنظيمات اجتماعية ذات خط نسب وحيد الجانب ، لكن المادة الأتنوغرافية المتوافرة حديثاً لا تسمح بتعيين هذا النموذج التنظيمي الأخير بدقة الا على عدد ضئيل جداً من مجتمعات الغابة : سكان منطقة Para (Mundurucu, Maué) أو منطقة (Vaupés- Cayurta) - (Cubéo, Tucano) الخ . . .

إن الأمر لا يتعلق هنا بمسألة القرابة والأقارب : إن الإقامة بعد الزواج[1] هي التي تحدد تكون الوحدات ؛ ذلك انه في كل جيل، ومع الإقرار بأن المعدل الجنسي متوازن احصائياً ، فإن نصف الإخوة في حال كانت الاقامة أمومية والأخوة في حال كانت ابوية ، يتركون جماعتهم الأصلية لتذهب وتعيش عند جماعة الشريك . ان قواعد الزواج في نتيجة الأمر ، تخصص المجموعة بخط انتساب فعلي ووحيد الجانب معترفٌ به حضارياً من قبل إعضائها ، ذلك ان هؤلاء يجدون انفسهم اقرباء بالدم إما في خط نسب ابوي واما في خط نسب أمومي ، ذلك طبعاً حسب مكان الإقامة المعتمد .

إن هذا الواقع هو الذي دفع Stewart الى تعريف وحدات الغابة السوسيولوجية كأجباب ، ومن المناسب والحال كذلك ، ملاحظة ان فكرة العائلة الممتدة ، المتسرعة ، إذ كانت تغفل القسم الأكبر من الحقيقة الواقعية لهذه المجموعات ، فان فكرة الجب بالمقابل تفرض عليها عدداً من التحديدات التي لا تملكها بوضوح . ذلك ان الجب الصحيح يشتمل على خط انتساب متمفصل حسب شكل وحيد الجانب ، بينما نجد هنا ، ان خط الانتساب هذا هو في اغلب الحالات مزدوج - خصوصاً ان الأنتماء الى هذا الشكل من التجمعات يبقى مستقلاً عن مكان الاقامة . إذاً ، كي تستطيع جماعات الغابة الاستوائية ان تكوّن اجباباً متساوية ، يجب على غالبية افرادها ، بمن فيهم

---

(1) : ان الإقامة بعد الزواج لا تتم ابداً في مكان جديد خارج مكان الإقامة الأبوي او الأمومي .

اولئك الذين أبعدهم الزواج عن بيت ولادتهم الكبير (maloca) ، أن يستمروا في كونهم جزءاً من هذا البيت وعلى قدم المساواة ، بمعنى آخر ، ان لا يحول مكان إقامتهم بعد الزواج من وضعيتهم الاجتماعية ؛ لكن الوحدات موضوع السؤال هي وحدات سكنية اساساً ، وان أي تغيير في الإقامة سوف يجر معه تغييراً في الانتماء ، أو على الأقل إنقطاعاً عن الوضعية السابقة على الزواج . إن ما نناقشه اذاً ، لا يقتصر على مسألة اتنولوجية كلاسيكية : مسألة العلاقة بين مكان الإقامة ونمط النسب . فمن المؤكد مثلاً ان قاعدة الإقامة الأبوية هي ذات طبيعة تساعد على تأسيس نمط قائم على خط الانتساب الأبوي ، اي على بنية اجباب متجانسة . لكن ذلك لا يعني وجود آلية خاصة ، او أي ضرورة شكلية للعبور من قاعدة الإقامة الى قاعدة النسب ؛ إنها ببساطة مجرد إمكانية خاضعة للظروف التاريخية الواقعية ، لكنها ايضاً غير كافية لإعطاء تعريف دقيق لتلك المجموعات ، ما دام تحديد الإنتماء يبقى « أسير » قاعدة الأقامة .

على الرغم من أن المسألة لم تكن تتعلق بوجود أجباب حقيقية ، فإن هذا لا يجب ان يخفي عنا النشاط الفعلي لسياق ديناميكي مزدوج ـ توقف نهائياً مع الإستعمار ـ هو الذي كان يدير على ما يبدو ، تحول جماعات الغابة الإستوائية شيئاً فشيئاً الى أجباب : الأول يتعلق بالعلاقات المتبادلة بين مختلف الوحدات ، اما الثاني فيتعلق بكل وحدة مأخوذة لذاتها : وهو يتمفصل على آحدية مكان الإقامة . هل يجب علينا ايضاً التذكير بان الأمر يتعلق هنا بسياق وحيد ذي منحيين ، داخلي وخارجي ، بحيث أن نتائج هذا السياق تتراكم وتتدعم .

والآن ، هل يمكن لنا بعد الكشف عن الأسباب التي تمنع علينا إعتبار وحدات الغابة الإستوائية عائلات ممتدة أو أجباب أن نعطيها لقباً او تسمية إيجابية ؟ إن معرفتنا بسمات هذه الوحدات الأساسية تجعل من الصعوبة في نهاية الأمر مجرد سؤال اصطلاحي بسيط : ماذا يمكن لنا أن نسمي هذه

الجماعات ؟ إنها تجمع وسطياً بين100 إلى200 شخص ، نظام انتسابها مزدوج على الإجمال ، إضافة على ذلك فإنها تمارس الزواج الخارجي المحلي والإقامة بعد الزواج إما أبوية وإما امومية على نحو يسمح بظهور « نسبة ما » من آحادية خط الإنتساب . إننا والحال كذلك ، امام « ديم »(1) حقيقية قائمة على الزواج الخارجي كما قالMurdock (2) ، أي أمام وحدات سكنية أساساً ، حيث ينفي كل من الزواج الخارجي وآحادية السكن ثنائية الإنتساب من ناحية ، ويضفيان على هذه الوحدات مظهر الأجباب او حتى العشائر .

ماذا بخصوص تكون هذه « الديم » ؟ إذا كانت هذه الجماعات كمايقترح Kirchhoff وLowie هي عائلات ممتدة فإن السؤال هنا يصبح ذا طابع أكاديمي نوعا ما . لكن المعطيات الديمغرافية اتت لتؤكد على فرضيتنا (الديم) ، لكن هذا لا يعني أن النموذج المقترح من قبل المؤلفين المذكورين أعلاه ، لا وجود له في الغابة الإستوائية : إنه يعني ببساطة عدم شموله للجماعة المحلية التي تتجاوزه كثيراً . إن هذا النوذج يبقى حاضراً في حضارات الغابة ، لكنه يفقد سمته القصوى ليصبح العنصر الأدنى في التنظيم الأجتماعي : هذا يعني ان كل « ديم » يتألف من مجموعة عائلات ممتدة ، بدلاً من ان تكون كل واحدة منها غريبة عن الأخرى ومتلاصقة بشكل بسيط داخل الكل الحضاري نفسه ، فإنها على العكس من ذلك مرتبطة الواحدة بالأخرى بخط إنتساب ابوي او امومي . هذا مما يسمح لنا في مكان آخر الإفتراض ، وذلك على خلاف ما كتبه Kirchhoff ، بأن عمق النسب عند هذه الوحدات يتجاوز الثلاثة اجيال ، على الرغم من ان الهنود لا يقيمون له حساباً دقيقاً . هنا نجد انفسنا من جديد أمام الإتجاه النسابق نحو آحادية النسب ؛ ومن المشروع حقاً الاعتقاد بأن نموذج المسكن الأكثر شيوعاً في هذا المجال الحضاري ، اي ابيت الكبير او

(1) : ديم ، هي ترجمة كلمةdèmes بالفرسية وهي تعني وحدة التقسيم الاداري التي كانت سائدة في ايتكا القديمة ببلاد اليونان (المترجم) .

(2): Cf. Sociale structure op. cit...

(maloca) ، يعبر فعلاً عن هذا البعد الأساسي . اما بالنسبة للسؤال عن عدد العائلات الممتدة التي تؤلف « الديم » ، فإنه يخضع تأكيداً الى حجم الوحدات : « في مطلق الأحوال يمكن لنا تقديره بثلاث او اربع عائلات عند المجموعات الصغرى (من 40 الى 60 شخصاً عند جماعة نهر Airri) وبعشر إلى إثنتي عشرة عائلة عند المجموعات الكبرى (من 100 الى 200 شخص عند جماعة mangéroma في منطقة Jurua- purus التي تصل احيانا الى 258 شخصاً) ، آخذين بعين الإعتبار ان كل عائلة ممتدة تجمع من 15 الى 20 شخصاً .

إن الحديث عن هذه « الديم » كوحدات إجتماعية- سياسية يستتبع بالتالي ، انها تعمل حسب ترسيمة موحدة من الكليات « العضوية » ، وبأن تكامل العناصر المكونة هو دقيق وعميق : هذا الواقع يترجمه وجود « العصبية » بما هي وعي المجموعة لذاتها ، إضافة للتضامن الدائم بين أعضائها . بهذا المعنى ، فان K. oberg كان محقاً حينما رأى في هذه الجماعيات « مجتمعات متجانسة » اي دون تفرع إجتماعي او إنقسام أفقي(1) ، بحيث أن الانشقاق الذي يعمل في داخلها يقتصر على الجنس ، العمر ، خطوط القرابة ، إن هذا « الأساس المشترك » يعبر عن نفسه في السمة الجماعية الدائمة للنشاطات الأساسية في حياة المجموعة ، بناء المنازل ، إصطلاح اراضي الحدائق ، الحصاد ، الحياة اليومية الخ . . . لكن الا يوجد هذا التجانس على كل مستويات الوجود الإجتماعي بشكل تام ؟ ، ان تأكيد هذا الأمر يقودنا الى الفكرة القائلة بأن المجتمعات البدائية هي مجتمعات بسيطة ، وبأن كلاً من الصراع والتمايز هما غائبان عن سوسيولوجيتها ، وكما هو معلوم فان امكان الصراع والتمايز يستند على الأقل على صعيد محدد : السلطة السياسية والنفوذ السياسي .

---

(1): American Anthropologist, vol. L VII, N° 3 p. 572.

يبدو واضحاً الآن ، بأن على رأس كل جماعة هناك زعيم يوجهها ، هذا من جهة ، من جهة اخرى ، فان كل عنصر من عناصر بنية هذه الجماعة ، اي كل عائلة ممتدة لها ايضاً قائد او زعيم هو بشكل عام الرجل الأكبر سناً . هذا الواقع لا يطرح اي مشكلة في الظاهر : لا وجود داخل هذه المجتمعات لما يسمى « تسابقا على السلطة » وذلك لاسباب عرفناها في مكان آخر ، بل واكثر من ذلك ، فان وراثة الالتزام السياسي قادرة على ما يبدو لحل جميع الاشكالات ، ذلك ان النفوذ السياسي ، بعيد عن ان يكون واحداً ، فانه يتوزع نوعا ما ليصبح متعدداً ، وبهذا الأمر تعبر كل عائلة ممتدة عن « ارادتها » بتثبيت هويتها الخاصة بطريقة اقل ام اكثر وثيرة من الأخرى ، مع العلم هنا بان كل منها تحافظ على زعيمها الخاص ايضاً . ان هذا الواقع يمكن له ان يحرر داخل المجموعة قوى متفرقة ، لكنه لا يؤدي طبعاً الى انفجارها ، وهنا تحديداً تتدخل وظيفة الزعيم الكبرى ، إنه « المهدىء » او « الناظم » للاختلافات . هكذا نرى الآن ، كلاً من البنية الإجتماعية للمجموعة وبنية سلطتها تتركزان مكملة الواحدة منهما الأخرى ، وتشكل لها معنى ضرورتها وتبريرها : إن هناك مؤسسة مركزية واحدة ، وزعيماً رئيسياً واحداً يعبر عن هذا الوجود الفعلي - المعاش كوحدة - للجماعة ، وهذه الأخيرة ، تسمح لنفسها بحيازة كمية محددة من القوة النابذة المركزية التي يجسدها الميل الدائم لدى كل مجموعة للمحافظة على شخصيتها ، إن تعددية هذه الميول المتفارقة هي التي تكسب النشاط التوحيدي (بشكل متبادل) للزعامة الرئيسة شرعيتها ، ان التوازن الذي لا بد منه على الدوام ، بين ازدواجية الاطراف والمركز ، لا يمكن لنا الخلط بينه وبين تجانس الكل البسيط ، انه اقرب الى تكوين هندسي لأقسام متفارقة منه الى الإبداعية الملازمة للحضارة . هذا الأمر يترجم على مستوى التحقيق الأتنوغرافي ، بضرورة تحليل بنية العلاقات بين مختلف اقسام المجموعات وبين هذه الأخيرة والزعامة ، وذلك مع كل الدسائس ، التوترات المقاومات الأقل ام الأكثر تبايناً ، إنه التفاهم الدائم الى هذا الحد ام ذاك الذي يفرضه المصير الحقيقي لأي مجتمع .

هكذا ينكشف الحضور الخفي للنزاع ولأفقه النهائي : الصراع المفتوح ؛ إنه حضور غير خارجي عن جوهر المجموعة ، بل على العكس من ذلك ، فانه يشكل بعداً اساسياً ، للحياة الجماعية ، إنه وجود ترسمه البنية الإجتماعية نفسها . هذا ما يبعدنا عن بساطة المجتمعات البدائية ـ الماقبل تاريخية ، ذلك ان المشاهدة المتأنية والمعمقة في هذه المجتمعات تظهرها لنا غير شفافة كمجتمعنا ، وان دراسة كتلك التي قام بها Buell Quain(1) على قبائل (Trumai) في منطقة Haut- Xingu تساهم في تكذيب ذلك الحكم الأنوي الحضاري المسبق . ان المجتمعات البدائية هي كالمجتمعات الغربية ، تعلم تماماً ، إمكان الاختلاف في تحديد هويتها ، إمكان « الغيرية » في التجانس ، وفي هذا الرفض للميكانيكية يمكن لنا قراءة المؤشر عن إبداعها .

بناءً على ما تقدم ، تظهر امامنا الصورة الأكثر امانة للواقع ، عن هذه المجتمعات الهندية الموزعة على طول الحوض الأمازوني : انها « ديم » قائمة على الزواج الخارجي ، ومؤلفة من عائلات ممتدة تتصل فيما بينها ، بخط إنتساب ابوي او أمومي ،وكي تستطيع هذه الوحدات ان تنوجد وتعمل كوحدات حقيقية فانها لا تسمح ابداً بأي « عبث » في عناصرها .

إن التراث الأتنوغرافي يؤكد بقوة على الاستقلال السياسي لهذه الجماعات ، على « إنفصالية » المجتمعات الهندية . اننا نجد انفسنا إذاً ، بمواجهة مجتمعات صغيرة تعيش ضمن إطار مقفل ، متناحرة فيما بينها الى هذه الدرجة ام تلك ، بحيث ان علاقاتها المتبادلة ترتهن اساساً لنموذج متطور جداً من الحروب . إن هذه الرؤية « لعلاقاتها الخارجية » إذ استطعنا القول ، ترتبط بالصورة التي رأيناها قبلاً عن طبيعة هذه المجتمعات ، لكن لما كان هذا التفحص المتأني لهذه الأخيرة قد ادى بنا الى نتائج مختلفة ، فان تحليلاً

---

(1) Cf. R Murphy, B. Quain, The trumai Indians of central Brazil, New york, J- J Augustin , 1955.

« لوجودها ـ الكلي » يفرض نفسه علينا استطراداً . هذا ما يجب ان نعلق عليه الأهمية الآن .

هناك نتيجة تفرض نفسها علينا مباشرة : ان الأغلبية الساحقة من هؤلاء الأقوام تمارس الزواج الخارجي المحلي . يبدو من الصعوبة بمكان ، إثبات شمولية هذه المؤسسة على وقائع اكيدة : ذلك ان تكنولوجيا او حتى ميتولوجيا العديد من القبائل الأميركية الهندية ، اذا ما كانت معروفة لدينا في اغلب الأحيان ، فان الأمر ليس هو نفسه لسوء الحظ فيما يتعلق « بعلم اجتماع » هذه المجتمعات . على كل حال ، ومهما يكن من امر تشرذم وتناقض المعلومات المستعملة ، فان بعض المعطيات يسمح ان لم يكن بتأكيد مطلق ، فعلى الأقل بإحتمال مرتفع جداً عن شبه شمولية هذا الزواج الخارجي المحلي ، وبشكل عام فان عدد السكان الذين نملك عنهم معلومات وثيقة ضئيل جداً بالمقارنة مع العدد الإجمالي للأثنيات المحصاة . ان استثمار المادة الأتنوغرافية المجمعة في كتاب « Hanbook III » المذكورة سابقاً وفي كتاب G. Murdock le Outline of souths America Cultures يسمح بتقدير تقريبي يصل الى الرقم 130 (ذات اهمية متفاوتة طبعاً) عدد الأثنيات في المناخ الحضاري للغابة الإستوائية ، لكن المعلومات تحدد وقائع دقيقة فيما يختص بوضع الزواج ، وذلك بالنسبة لـ32 قبيلة فقط اي ربع المجموع تقريباً .

لكن ، على مجموع 32 قبيلة ، فقط26 منها تقدم على انها تمارس الزواج الخارجي المحلي ، بينما تمارس القبائل الست الباقية الزواج الداخلي . ان ما يمكن قوله بالنتيجة ، ان الزواج الخارجي المحلي هو حاضر عند ثلاثة ارباع القبائل التي نملك عنها معطيات حقيقية ، ويبقى بالتالي بعض القبائل التي تجهل قواعد الزواج عندها ، ولكن في مطلق الأحوال ، فإننا نستطيع الافتراض بان نسبة القبائل الزواجية الخارجية والداخلية هي نفسها تقريباً عند القبائل المعروفة والمجهولة . هذا ما يقودنا الى الإقرار ، ليس بصفة التأكيد ، (ان هذا التأكيد يبدو مستحيلاً الآن بعد اختفاء وأندثار القسم الأكبر من

القبائل الهندية) ولكن كفرضية مثبتة جزئياً ، بان ثلاثة ارباع السكان على الأقل يمارسون الزواج الخارجي المحلي . وهنا لا بد لنا من ملاحظة ان بعض الأثنيات المحددة بشكل غير واضح كزواجية داخلية ، هي مجموعات ضعيفة عددياً او معزولة في وسط سكان الغابة مثلاً جماعات (Tapinapé, Bacaïri, Siriono) بينما نجد ان القبائل المثبت عندها الزواج الخارجي المحلي ، تنتمي بغالبيتها الى العائلات اللغوية الأساسية في الغابة ، مثلاً (Arwak, Carib, Tupi, Chihcha, Pano, Pébou) الخ . . . اضافة الى إنتشارها وتوزعها في كل نقاط المناخ الحضاري المذكور ، من البيرو الشرقي حيث توجد قبائل (Yagua, amahuaca) الى الشرق البرازيلي (قبائلTupi) وغويانا (قبائل Yecuana) وصولاً الى بوليفيا (قبائلTacana) .

إذا كان التفحص الإحصائي لقبائل الغابة الإستوائية يجعل إمتداد الزواج الخارجي المحلي وتوسعه محتملاً جداً ، فان هذا الأخير هو ، في كثير من الحالات ، خاصٌ بسبب طبيعة الجماعة نفسها . فحينما يأوي بيت كبير واحد او (maloca) كل المجموعة ، فان اعضاءها يتعارفون على بعضهم بشكل متبادل كأقارب دمويين حقيقيين ، في حال ان هذه المجموعة مكونة من عائلة او عائلتين ممتدين ، وكأقارب وهميين او تراتبيين في حال تكونها من عدد اكبر أهمية ؛ وفي كل الأحوال فان الناس الذين يعيش بعضهم مع بعض في (moloca) واحدهم اقرباء بشكل دقيق جداً ، بالتالي لا بد من توقع تحريم ما للزواج داخل المجموعة يفرض عليها إلزامية الزواج الخارجي المحلي . إن حضور هذا الأخير لا يعود الى احدى وظائفه القائمة فقط على حيازة المنافع السياسية ، انه يعود قبل كل شيء الى طبيعة الجماعات التي تمارسه ، حيث ان الصفة الأساسية التي ترتكز عليها تقوم على عدم السماح بجمع سوى الأقارب المعتبرين في الواقع اخوة مما ينفي بالتالي امكانية زواجEgo[1] داخل مجموعته .

---

(1) : داخل انساق القرابة المختلفة يشار بـEgo للتعبير عن موقع الأنا .

وباختصار ، نستطيع القول ان جماعة السكن في بيت كبير واحد والانتماء الحضاري المعترف به الى المجموعة القرابية نفسها ، يجعل من جماعات الغابة الاستوائية ، وحدات سوسيولوجية تقيم فيما بينها تبادلات وتحالفات ، ان الزواج الخارجي بما هو الشرط والوسيلة يبقى عنصراً اساسياً في بنية هذه الوحدات ولبقائها كما هي ، كما ان طابعه المحلي هو وحده الجائز ، وذلك نتيجة للتباعد الجغرافي بين مختلف الجماعات ، لكن حينما تتقارب هذه الأخيرة الى حد تكوين قرية ، كما هي الحال عند سكان (Tupi) فان الزواج الخارجي يتوقف عن ان يكون محلياً ، لكنه لا يختفي في مطلق الأحوال : انه يتحول الى زواج خارجي عن الجب .

هكذا ، اذاً ، يتم الانفتاح نحو الخارج ، نحو الجماعات الأخرى ، إنفتاح يمكن له ان يعرض مبدأ الإستقلال المطلق لكل وحدة الى خلل كبير. ان ما يدعو الى الدهشة حقاً ، رؤية ان المجموعات المرتهنة لسياق من تبادل النساء (في حال ان السكن كان أبوياً) او من تبادل الأصهر (في حال كان السكن امومياً) ، اي بمعنى آخر ، المرتهنة لعلاقة ايجابية وحيوية لوجود كل مجموعة كما هي ، رؤيتها تشكك من ايجابية هذه العلاقة وذلك من خلال التأكيد ـ ذي القيمة المبالغ فيها ـ على إستقلال جذري وسلبي يستتبع مباشرة حال من العداوة المتبادلة التي تتدهور بسرعة الى حال حرب .

ليس هناك من مجال لانكار ان هذه الجماعات تقيم لنفسها وجوداً مستقلاً على عدة نقاط اساسية : حياة إقتصادية ، طقوسية وتنظيم سياسي داخلي ، وذلك دون التوسع في كل مظاهر الحياة الجماعية ، فان هذا الاستقلال يبقى متعلقاً بمستويات مهمة جداً . ان الواقع العام والشامل للزواج الخارجي المحلي يجعل بالنتيجة من الاستقلال الكلي للجماعة امراً مستحيلاً ، وان تبادل النساء من (maloca) الى (maloca) آخر حينما يؤسس بين العائلات الممتدة و« الديم » صلات قرابة ضيقة ، فانه يؤسس في الوقت نفسه علاقات سياسية واضحة ومقننة الى هذا الحد ام ذاك وهو يمنع على المجموعات المتجاورة

والمتحالفة عبر الزواج ، إعتبار نفسها مجرد مجموعات غريبة عن بعضها البعض ، مجرد اعداء مؤكدين . ان الزواج بما هو حلف بين عائلات ممتدة ، بل اكثر من ذلك ، بين « ديم » ، يساهم اذاً في إنخراط الجماعات داخل كل منتشر ومائع ، لكنه متميز بنظام غير مرئي من الحقوق والواجبات المتبادلة ، بتضامن ينكشف تبعاً للظروف والمناسبات الخطرة ، بيقين مؤكد عند هذه الجماعيات ، بانها سترى نفسها محاطة ، في حال القحط او الاعتداء المسلح ، ليس بغرباء اعداء، ولكل بحلفاء واقرباء؛ ذلك ان توسيع الأفق السياسي الى ما وراء الجماعة البسيطة ، لا يتأتى من وجود المجموعات الصديقة المحتمل على مقربة : إنه يعيدنا على الأصح ، الى الضرورة الملحة عند كل وحدة اجتماعية حضرية في ان تقيم احلافاً كي تستطيع تأمين سلامتها .

هناك عاملٌ آخر يساعد على تكوين مثل هذه الكليات المتعددة الجماعات . ان الزواج الخارجي المحلي يقيم في الواقع ، بين الشريكين الجنسيين المحتملين نوعاً من التراتب ، ذلك ان هذين الشريكين وحدهما ينتميان الى وحدات اجتماعية مختلفة عن وحدة Ego ، لكن مجموع هؤلاء الشركاء المحتملين نفسه يختزل كثيراً طالما ان اقلية « ضئيلة » منه فقط تقع في فئة الأزواج المفضلين ، ان مايتبين لنا في الواقع، هو تمادي قاعدة الزواج المتقاطع على قاعدة الزواج الخارجي المحلي ؛ وذلك ان الزوجة المحتملة او المرغوبة من قبل Ego الذكر ، هي ليست مجرد امرأة سوف تقيم في (moloca) او بيت كبير غير بيتها الأساسي ، ولكنها يمكن ان تكون ايضاً إبنة خال هذا الذكر أو إبنة عمته . ما نستطيع قوله بالنتيجة ، ان تبادل النساء لا ينشأ بين وحدات اجتماعية « غير مكترثة لبعضها البعض ولكن بين مجموعات محصورة في شبكة من العلاقات القرابية الضيقة ، حتى ولو كانت هذه القرابة هي تراتبية وهمية اكثر منها حقيقية . ان علاقات القرابة اضافة الى الزواج الخارجي المحلي تساهم اذن عبر النتائج المترتبة عليها في نزع كل وحدة إجتماعية عن وحدانيتها وفي بلورة نظام يتجاوز كلاً من عناصره على حدة ، اننا نستطيع

والحال كذلك ، التساؤل عن الغاية العميقة التي تحرك ممارسة الزواج الخارجي المحلي : اذا كان الأمر يتعلق ببساطة ، باقرار قاعدة تحريم سفاح المحارم عبر منع الزواج بين المقيمين في مكان مشترك ، اي بين الأقارب ، فإن الوسيلة لهذا الأمر تبدو متفاوتة في نهاية التحليل ، طالما ان البيت الكبير الواحد (maloca) يأوي كمعدل وسطى ، حوالى 100 شخص على الأقل ، كلهم اقرباء فيما بينهم ، ان ازدواجية خط النسب تمنع على ما يبدو ، إتساع ودقة الروابط النسبية ، ان هذا الاتساع وهذه الدقة هما وحدهما القادران على اعطاء تقدير صحيح ودقيق لدرجات القرابة ، ولا يمكن لنارؤيتهما بوضوح الا داخل خط انتساب وحيد الجانب . ان رجلاً من عائلة ممتدة A يستطيع الزواج بامرأة تشاطره السكن في نفس (maloca) لكنها تنتمي الى عائلة ممتدة اخرى B ، دون ان يجازف ، شكلياً على الأقل ، بمخالفة كبيرة الأعراف طالما ان اقامة صلة قرابة غير وهمية بين الرجل A والمرأة B يمكن له ان يكون مستحيلاً ، إذاً ، ان وظيفة الزواج الخارجي المحلي ليست سلبية : تأمين تحريم سفاح المحارم ، لكنها إيجابية ، انها إلزام بعقد الزواج خارج الجماعات الأصلية ، بكلمات اخرى : ان الزواج الخارجي المحلي يجد معنى له في وظيفته بالذات : انها وسيلة للحلف السياسي .

هل اصبح ممكناً الآن تقدير عدد الجماعات القادرة على تشكيل هكذا شبكة من الاحلاف ؟ ان الغياب شبه الكامل لوثائق ومعلومات عن هذه النقطة يمنع علينا كل محاولة ، ولو تقريبية ، في الجواب . على كل حال ربما سمح لنا بعض المعطيات ، الوصول الى رقم محتمل او شبه مؤكد

ولما كان الزواج الخارجي المحلي لا يتم الا بين جماعتين مختلفتين ، لهذا تصبح امامنا بالتالي ، قضية تتعلق بنظام حقيقي من الأنصاف الزواجية الخارجية المتكاملة . لكن ، بما ان هذا الشكل في التنظيم الاجتماعي هو ذو طابع شمولي الى حد ما ، عند قبائل (Gé) ويقتصر على حالات ضئيلة من ناحية اخرى لدى سكان الغابة الإستوائية ، باستثناء قبائل (Tucano,

Munduruca) يصبح من المحتمل والحال كذلك ، ان تتم المبادلات الزواجية بين ثلاث جماعات على الأقل ، اذا نستطيع اعتبار هذا العدد كحد ادنى ، اما اذا قبلنا الفكرة القائلة بان النماذج الاجتماعية ـ السياسية والبيئوية المميزة لحضارات الغابة الإستوائية قد وصلت الى افضل تجسداتها ، خصوصاً لدى بعض السكان الذين ينتمون لجماعةTupi ، فاننا نستطيع استطراداً قبول الافتراض القائل بأن هؤلاء الأخيرين قد حققوا الإمتداد السياسي الأقصى الذي نبحث عنه .

من المعلوم ان قرى (Tupinamba, Guarani) كانت مؤلفة من اربعة الى ثمانية بيوت جماعية كبيرة (maloca) ، أي إننا هنا أمام قرى صحيحة تتألف من مجموعات سكنية مركزة ضمن دائرة اقليم محدد في حين نجد باقي سكان مناخ الغابة الحضاري يعيشون في جماعات صغيرة بعيد بعضها عن بعض . ان تقارب البيوت الجماعية الكبيرة او بعدها عن بعضها البعض ، يمكن له ان يؤشر عن الاختلاف الحاصل على مستوى التنظيمين الأجتماعي والسياسي .

إستناداً لما تقدم ، يبدو ممكناً ان نميز شكل التنظيم الاجتماعي السائد داخل هذا المناخ المذكور اعلاه . انطلاقاً من طبيعة الوحدات الاجتماعية التي اوضحنا مفاهيمها ومن هنا نستطيع ان نطلق على هذه الوحدات العديدة جداً ، والتي تتكون كل واحدة منها من ثلاث الى ثمان جماعات محلية ، اسم البنى المتعددة « الديم » والتي يقدم لنا (Tupi) افضل صورة عنها .

بدلاً من اللوحة التقليدية المحتوية على عدد لا يحصى من « اللطخات » ، والتي تبرز لنا صورة قاتمة عن هذه المجموعات العدائية والخائفة من بعضها البعض ، فاننا نرى بالمقابل ، عمل القوى التوحيدية الدؤوب يأتي ليؤكد فرادة كل من هذه الحضارات جامعاً اياها داخل كليات ذات ابعاد مختلفة ، لكنها في مطلق الأحوال تمحو الصورة السهلة والبسيطة التي تبين « طفولية »

هذه المجتمعات من خلال القاء الضوء على « عدائيتها » وعلى « مركزية الذات » عندها .

حتى الآن ، تم تصور هذه الحضارات من وجهة نظر بنيتها فقط ، اي حسب ترسيمة لا تتطلب اي عودة مرجعية الى اي بعد تطوري ممكن . لكن تبين لنا بعد تفحص طبيعة هذه الجماعات ، ان هذه الاخيرة ان لم تكن اجباباً ، اي اشكالاً من التنظيم الأجتماعي ذات خط انتساب وحيد الجانب ، فإن عدة عوامل اخرى تساعد على تحول هذه « الديم » المزدوجة الجانب في خط انتسابها الى اجباب : هذه العوامل هي من نوعين : الأول ملازمة لبنية « الديم » نفسها ، الآخر يبنى على مستوى العلاقات السياسية الداخلية بين هذه « الديم » نفسها لكن هذه العوامل مجتمعة تساهم لدى هؤلاء السكان البدائيين ، في تمهيد الطريق ، ليس امام تاريخ بالمعنى الخاص للكلمة ، ولكن امام ديناميكية تتلاءم حركتها مع الوتائر البطيئة جداً في هذه المجتمعات .

هكذا ، كما رأينا سابقاً ، فان الإقامة المشتركة تخلق عند المقيمين في (moloca) نفسها ، ذلك الرابط الذي يميزهم كأقارب . من جهة اخرى ، فان محل الاقامة بعد الزواج ، ابوياً كان أم امومياً ، يقود بالضرورة الى تدعيم العلاقات العاطفية وتضامن الأقارب في خط إنتساب ابوياً كان ام امومياً ، ففي حال الإقامة الأبوية على سبيل المثال ، يقضي Ego ، المولود في بيت والده وبيت جده لوالده نفسه ، حياته في هذا البيت محاطاً بأقربائه على خط النسب الأبوي، اي بأخوة جدِّه لوالده وبأنسابهم الذكور، ان العنصرالبنيوي الدائم الذي يؤمن استمرار هيكلية « الديم » والذي تنتظم الحياة الجماعية حوله ، هو بيت النسب الأبوي ، ذلك ان القرابة الأمومية تبقى بالنسبة لـEgo بعيدة جداً ان لم تكن مجهولة . ان أمEgo تنتمي الى مجموعة غريبة بالنسبة اليه ، حتى وان كانت مرتبطة بمجموعة الأب بصلة ما من القرابة ، إضف الى ذلك ان الصلة بينEgo وقرابته الأمومية تخضع للمسافة التي تفصل بين بيوت اقربائه

على العموم، فاذا كانت هذه المسافة تقاس بعدة ايام او عدة ساعات من السير بين الأثنين ، فإن الاتصال بين بيت Ego وبيت المنسب الأمومي غالباً ما يحصل ، أي انه ليس دورياً ، في مطلق الأحوال فإن (maloca) غالباً ما يبنى على مسافات بعيدة جداً عن بعضها البعض ، هكذا يشعر Ego . بانتمائه المطلق الى مجموعة اقاربه بالنسب الأبوي .

إن هذه « الديم » تقدم لنا ايضاً تحديداً مهماً للجب : إنه يعني التواصل . ذلك ان الجماعة - العائلة الممتدة - على نقيض ما كتبه Kirchchoff بهذا الصدد ، لا تفرط حينما يموت زعيمها لسبب بسيط جداً ، هو ان الزعامة هي وراثية بشكل شبه دائم ، وهذا ما اكتشفه لنا بغرابة Kirchchoff نفسه . ان وراثة الالتزام السياسي او المهمة السياسية هي اشارة كافية عن إستمرار البنية الاجتماعية في الزمان ، وان ما يحدث في بعض الأحيان ، حينما يموت الزعيم عند جماعة Witoto مثلاً ، ليس تشرذم المجموعة ، بل ترك البيت (maloca) الذي كان الزعيم « مالكه » ومن ثم بناء بيت جديد على مقربة منه . ان إنتقال مهمة القائد من الأب الى الإبن ، اي بقاؤها في بيت النسب الأبوي الذي يشكل جوهر البنية الإجتماعية ، إنما يترجم بشكل صحيح ارادة المجموعة في الحفاظ على وحدتها في الزمان والمكان . اما قبائل Tupinamba فيدفعون باحترامهم لخط النسب الأبوي الى ابعد من هذا الحد ، ذلك ان طفلاً مولوداً من ام تنتمي الى المجموعة ، ولكن من اب غريب - اسير حرب في أغلب الأحيان - يتم إفتراسه بشهية ، بينما ينسب ابناء مطلق رجل من المجموعة الى بيت ابيه النسبي . ان مختلف هذه العوامل المطبقة على مستوى التنظيم الداخلي « للديم » ، تكشف لنا بوضوح عن الاتجاه العام للتركيز على بيت واحد من بيتي القرابة ولتأمين تواصله ، ان « الديم » يتجه نحو الجب ومحرك هذه الديناميكية هو التناقض الحاصل بين نظام النسب المزدوج ومحل الاقامة الوحيد الجانب ، اي بين شرعية النسب المزدوج وحقيقة النسب الأحادي الجانب .

من المعلوم ان آحادية محل الاقامة ، لا تقود بالضرورة الى آحـادية خط النسب وذلك على الرغم من انها شرط ضروري له . اننا لا نستطيع الكلام عن اجباب حقيقية إلا إذا كان الإنتساب مستقلاً عن محل الإقامة ، ولكي تصبح « الديم » الأبوية الإقامة في الغابة الاستوائية اجباباً ، يجب ان تكوّن النساء على الدوام جزءاً من مجموعتهن الأصلية ، حتى بعد الزواج . لكن التباعد بين البيوت والذي يأخذ بعد رحيل المرأة صفـة شبـه نهائية ، يمنـع هذا الإتجـاه للإنتظام في أجباب من تأكيد نفسـه ، طالما ان الـزواج بالنسبـة للمـرأة هو إختفاء ، إذاً ، ما نستطيع قوله أن الإتجاه نحـو الجب هو امـر لا يمـكن أن يتحقق ، إنطلاقاً من واقع تبعثر البيوت (maloca) ومن ميوعة البنى المتعددة ـ « الديم » في بعض قطاعات الغابة الاستوائية ، اما في البعض الآخـر فان الأمر يختلف ، ففي الأماكن التي تأخذ البنية فيها شكلاً اكثر وضوحاً وتركزاً كقرى Tupinamba,Guarani الكبيرة، يحد تجاور البيوت من حركة الأشخاص : إن الشاب خلال سنوات الخدمة « المتوجبة » عليه لعمـه والـد زوجته ، والصبية حينما يصبح زواجها نهائياً ، لا يفعلون شيئاً آخر غير تبديل البيت (maloca) ، بالتالي فإن كل فرد يبقى تحت سيطرة اقربائه وعلى إتصال يومي مع بيته الأصلي . لا شيء يمنع استطراداً من تحول « الديم » الى اجباب لدى هذه الجماعات ، وذلك بقدر ما تأتي قوى اخرى لتدعم هذا الاتجاه ، لأن جماعة Tupi حينما تنجز بدقة نماذج وضعها قبلها سكان الغابة الآخرون ، أي حينما تنجـز تكامـلاً متقدمـاً لوحداتهـا الإجتماعية ـ السياسية داخـل كل مركب، فهذا يعني وجود تيارات مركزية جاذبة تشهد البنية القروية المركزة على حضورها . هل يجب علينا بالتالي السؤال عن صيرورة هذه الوحـدات داخل هذا التنظيم الجديد ؟ هناك امكانتان سوسيولوجيتان تبرزان امامنـا في هذا المضمار : اما ان يترجم الميل الى الوحدة والتكامل عن الذوبان التدريجي لهذه الوحدات الأصلية ـ او على الأقل عبـر خفض مهـم لوظائفهـا البنيوية ـ وبيروز بداية تفـرع اجتماعـي يمـكن له ان يتـزايد ويتسـرع ، وإمـا أن هذه الوحدات نفسها تستمر وتتدعم .

لقد انجز سكان الشمال الغربي لأميركا - الجنوبية الإمكانية الأولى (مثلاً : Chibcha, Arwak) ، هؤلاء الذين يعيشون ضمن المناخ الحضاري المسمى Circum- Carib[1] . في هذه المناطق ، وخصوصاً في كولومبيا وشمال فنزويلا ، نمى عدد من « الدول » الصغيرة ، إقطاعيات غالباً ما هي محددة في مدينة صغيرة او واد ، بحيث تراقب ارستقراطيات معينة السلطات المدنية والعسكرية وتسيطر على كتلة من « عامة الناس » وعلى طبقة من العبيد ، اسرى الحرب ، فيما يختص بالامكانية الثانية ، فيبدو انها قد اعتمدت من قبل جماعة Tupi الذين لم يعرفوا التفرع الإجتماعي سابقاً بالنتيجة ، فإننا لا نستطيع تشبيه اسرى الحرب عند جماعة Tupinamba بطبقة إجتماعية من العبيد ، يستحوذ اسيادها المنتصرون على قوة عملها . إن المخبرين الأوائل عن البرازيل من امثال Thevet[2] ، Léry[3] ، Staden[4] يروون بأن حيازة اسرى الحرب كان مدعاة للنفوذ والاعتبار الاجتماعيين بالنسبة للمحاربين من جماعة Tupinamba ، بحيث ان هؤلاء الأخيرين كانوا يمتنعون عن الطعام في ايام القحط ولا يفرضون الصيام على اسراهم . اضف الى ذلك ، ان هؤلاء الأسرى كانوا ينخرطون بسرعة في جماعة سيدهم الذي لم يكن ليتردد لحظة عن تقديم إبنته أو أخته للزواج من هذا الشاهد الحي على مجده . إن عملية الإندماج هذه كانت تتأكد بشكل اكمل ، عندما يحول الموت الأسير الى غذاء طقسي لاسياده .

إن مجتمعات Tupi لم تكن اذاً متفرعة ، انما كانت تنبني حول خطوط القوة والانشقاقات نفسها التي تسود في باقي المناخ الحضاري: الجنس،

---

(1): cf, HSAI t. IV et V

(2): A. Thevet, Le Brésil et les Brésiliens, paris, P. V. F, 1953, P. 93

(3): Jean de léry, Journal de bord.. en la terre de Brésil, 1557, paris, éd de paris, 1952.

(4): Hans staden, véritablehistoire et descriptiond'un pays... situé dans le nouveau monde nommé Amerique, paris, A. Bertrand, 1837.

العمر ، القرابة . . . الخ وبشكل اصح نستطيع القول ، ان انكماش نموذج التنظيم الإجتماعي المتعدد ـ الجماعات وتقصله لم يعملا كمبدأ موحد يضع « شخصية » كل من هذه العناصر موضع التساؤل ، هذه العناصر هي هنا « الديم » بل على العكس من ذلك ، فان انبعاث مثل هذه القوة المركزية الجاذبة نفسه والهادف الى بلورة بنية « عائمة » ، هو الذي كان يفرض على الدوام ، تعزيز الاتجاهات المركزية النابذة ، بشكل تعادلي ، والملازمة لبنية « الديم » نفسها. بكلمات اخرى ، فإن الديناميكية الموصوفة هنا هي من طبيعة جدلية : بقدر ما يتأكد تكون النظام ويتوطد ، فان العناصر التي تؤلفه ترد على هذا التحول من موقعها بالذات عبر تكثيف خصوصيتها وتميزها الواقعيين ، اي فرديتها ؟ بشكل ان الأرتقاء الى البنية الكلية لا يسبب إلغاء هذه « الديم » ـ مما يسمح في حال حصوله بتباين آخر ، اي بتفرع اجتماعي ـ بل ان ما يسببه هو تحول بنيوي للوحدات . ما هي وجهة هذا التحول ؟

إن هذه الوجهة بكاملها توجد داخل محددات هذه الوحدات الخاصة ، انها مجموعات قرابية اساساً ، اذاً ما هي الوسائل التي تمتلكها هذه الأخيرة والتي تسمح لها بأن تعيد تشكيل نفسها تبعاً لصيرورة تماثل بين هذه المجموعات في الوقت نفسه الذي توحدها فيه ؟ ان هذا الأمر يتم عبر التركيز على آحادية النسب الخفية التي تميز هذه المجموعات القرابية ، عبر التركيز على قانون الانتساب، لا على الاقامة المشتركة التي لم تعد اساسية، بل على قاعدة النسب : ان « الديم » تتحول اذاً الى أجباب ، ويتضح ان تحول هذه العناصر يرتبط بقوة بتشكل المجموعات الكلية . ان السكان (Tupi) يبرزون لنا بوضوح حال العبور هذه من البنية المتعددة ـ الديم الى بنية متعددة ـ الاجباب .

هل معنى هذا الإستنتاج ، أن الأجباب لا تظهر إلا كردة فعل على التنظيم الجديد لمجموعة الوحدات السكنية وبالعلاقة معه ؟ هذا ما لا يمكننا تأكيده ، لأن الإقامة والنسب هما غير متلازمين . هذا العبور المذكور اعلاه هو

بحد ذاته ممكن ، اي متمفصل على التاريخ وليس على البنية : إن العنصر الحافز عند جماعة Tupi كان القلق الذي يدفعها لتكوين بنى اجتماعية اكثر « اندماجاً » ، وإن سياقاً تاريخياً مختلفاً يمكن ان ينجز هذا العبور ، لكن تحول « الديم » الى اجباب يقود الى إظهار الجوهر العلائقي لكل وحدة ، إذ لا وجود للجب إلا داخل نظام « قوي » ، وعلى عكس ذلك ، فإن ظهور هذا النظام يؤدي اما إلى تفرع إجتماعي ينفي القيمة البنيوية لقواعد النسب واما الى المبالغة من قيمتها ، ان الجب اذن ، هو من طبيعة حراكية ، وكل شيء يجري كما لو ان الحركة المركزية الجاذبة التي بموجبها يمتد حقل العلاقات السياسية لمجتمع كان « مائعا » من قبل ، قد انتجت إختلالاً داخلياً وحددت في الوقت نفسه وسيلة معالجته ، وذلك عبر تحريكها ، على مستوى العناصر لقوى مركزية نابذة تلبي الوضع الجديد وتسمح باقامة توازن المجتمع من جديد ، في النهاية نقول ، بان هذا التوازن المعرض للخلل وبشكل ثابت ، هو ما تتجه للبحث عنه ، بطريقة مباشرة او ملتوية ، القوى التي « تحرك » هذه المجتمعات البدائية .

من المؤكد ان نسخة Tupi هذه ، من النموذج السوسيولوجي للغابة الإستوائية لا يدع مجالاً امام العلاقات الداخلية في « الديم » لكي تتماثل فيما بينها . من ناحية ، ان انبثاق بنية الأجباب ، أي إنكماش صلات النسب التي تؤكد هذه البنية من خلالها على طابعها الوحداني ، يخفض كثيراً من القيمة الوظائفية للمجموعات الأصغر التي تؤلف هذا الجب او العائلات الممتدة . لهذا فان المسألة الملحة عند جماعة Tupi ، هي مسألة العلاقات الداخلية . بين الأجباب نفسها . ان القرية (Tupinamba) تجمع وسطياً من اربعة الى ثمانية بيوت كبيرة ، يأوي كل واحد منها جباً معيناً له زعيمه الخاص . لكن القرية بالاجمال لها ايضاً زعيم عام ، ان جماعة (Tupinamba) تطرح السؤال المتعلق بالعلاقات السياسية الى مستوى غير معترف به في باقي انحاء الغابة : إن هذه الجماعة بما انها بنية متعددة الأجباب فانها تستحوذ على نفوذ « مركزي »

لكنها تحتفظ في الوقت نفسه بالزعامات الصغيرة « والمحلية » الأخرى . إن ما يعادل ثنائية السلطة هذه لدى هؤلاء الهنود ، هو « مجلس القدماء » حيث تشكل موافقته شرطاًضرورياً في ممارسة الزعيم الرئيسي نفوذه. نستطيع القول إذاً ، أن سكان مجموعة (Tupi- Guarani) يتميزون عن باقي اثنيات المناخ الحضاري الذي يعيشون فيه ، بتعقد المشكلية السياسية عندهم الى حد كبير ، المرتبط بامتداد افقها الواسع جداً،وهم لا يحدون هذا الإمتداد بتكوين جماعات قروية متعددة ـ الأجباب ، بل اننا نرى في اماكن كثيرة من الغابة ، اتجاهات متطورة لتكوين نموذج سلطوي يتجاوز الى حد كبير اطار القرية الواحدة . من المعلوم بشكل عام ، ان العلاقات القبلية الداخلية في اميركا الجنوبية كانت اكثر صلابة وتماسكاً مما لم يكن يسمح باعتقاده المزاج العدواني لهذه الشعوب . ان عدة مؤلفين من امثال كلود ليفي ستراوس(1) وAlfred Métraux(2)، مثلاً ، قد بينوا بوضوح الاتساع المتزايد لحجم المبادلات التجارية بين مجموعات تبعد عن بعضها مسافات كبيرة جداً في بعض الأحيان .

والحال أن الأمر عند جماعة Tupi لا يتعلق بمجرد علاقات تجارية فقط بل بمنحى توسعي اقليمي وسياسي حقيقي ، إضافة لممارسة بعض الزعماء سطوته على عدة قرى في الوقت نفسه . وهنا تستحضرنا صورة الزعيم الشهير المسمى Quoniambec من جماعة Tamoio الذي اثار الأنفعال الشديد عند كل من Thevet وStaden . « إن هذا الملك كان محترماً كثيراً من قبل كل الهمجيين . حتى من قبل اولئك الذين لا ينتمون الى أقليمه ، على أنه كان جندياً صالحاً في زمانه وكان يقود جماعته الى الحرب بحكمة فائقة » إن هؤلاء

---

(1): C. Lévi strauss «Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud, vol I, fasc. 1 et 2.

(2): A. Métraux, la civilisatio: matérielle des tribus tupi- Guarani, paris, p. Geuthner, 1928 p. 277.

المخبرين انفسهم يفيدوننا ان نفوذ زعماءTupi namba كان على أشده في زمن الحروب وبأن سلطتهم بالتالي كانت شبه مطلقة إضافة الى انضباط جيوشهم التام . ايضاً ، فإن عدد المحاربين الذين كان بمستطاع الزعيم تجميعهم لهو مؤشر واضح عن مدى إتساع نفوذه ، وإليكم بعض الأرقام ـ مع حفظ النسب ـ : يحصي Thevet عدد المتحاربين الأقصى في مجابهة واحدة بحوالى اثني عشر الفاً من «Margageaz وTabiarres » . أما Léry فيحصي في ظروف مماثلة حوالى عشرة الآف مقاتل ، وحوالى أربعة الآف منهم في معركة شاهدها بنفسه . Staden من ناحيته ، يحصي بمناسبة هجوم بحري على المواقع البرتغالية شنه عليها الهنود من قرية Ubatuba ، حوالى38 مركباً كل واحد منها يحمل18 رجلاً أي ما يقارب700 محارب . والآن ، كي نستطيع الحصول على عدد السكان الإجمالي ، لا بد من ضرب عدد المحاربين بأربعة كما هو معلوم ، بذلك نرى أنTupi namba كانوا يشكلون إتحادات حقيقية يجمع كل منها من10 الى18 قرية ، إذاً ، إن جماعةTupi وعلى الأخص رجال Tupi الساحل البرازيلي ، يكشفون عن ميل واضح جداً نحو تكوين أنظمة سياسية واسعة ، ذات زعامات قوية وقادرة ، يجب هنا العمل على تحليل بناها ، وعلى توسيع المجال امام سلطة مركزية مما يثير صراعات حادة مع السلطات المحلية الصغيرة ، ان السؤال الذي لا بد منه إذن ، يتعلق بطبيعة العلاقات بين الزعامة الرئيسة والزعامات الثانوية ، بين Quoniambec « الملك » وأتباعه « أشباه الملوك » .

إن جماعةTupi الساحليين ليسوا الوحيدين الذين يكشفون عن هذا الميل ، إضافة اليهم نذكر على سبيل المثال جماعة Tupi- Kawahib التي وسعت إحدى مجموعاتها المسماةLes Takwatip ، في بدء هذا العصر من هيمنتها على القبائل المجاورة ، وذلك بقيادة زعيمهمAbaitara الذي التقى كلودليفي ستراوس ابنه . سياق مماثل يذكر عند كل من جماعتي ,Cocama Omagua اللتين كانتا تعيشان على ضفاف الأمازون الأوسط والأعلى لقد كان

الزعيم لدى هؤلاء يمارس نفوذه لا على البيت الكبير وحده بل أيضاً على كل الجماعة بأكملها ، هذه الأخيرة كانت ذات حجم كبير جداً لأن قرية Omagua كانت تحتوي على حوالى 60 منزلاً ، كل واحد منها يأوي من 50 الى 60 شخصاً ، من ناحية اخرى ، فان جماعة Guarani القريبة حضارياً من جماعة Tupi namba كانت تمتلك هي ايضاً زعامات متطورة جداً .

ألسنا نجازف في هذه الأحوال ، بزيادة الإعتبار لحضارة Tupi بديناميكيتها الخلاقة والمبدعة « لممالك صغيرة » ، وبتدعيم فرادتها بالنسبة لكل الغابة الإستوائية ، بالتالي بإعادة تكوينها بما هي كيان حضاري مستقل داخل المناخ الذي وضعناها فيه من قبل ؟ إن ما ينتج عن هكذا مجازفة هو الإهمال المتعمد لكل سياق مشابهه ، ولو أقل إتساعاً ، عند السكان الذين ينتمون إلى إحتياط السني لغوي آخر . يبدو مناسباً التذكير في هذا المجال ، أن جماعة Jivaro تقدم هي ايضاً نموذج التنظيم الإجتماعي المتعدد نفسه ـ الجماعات كانت تقيم إضافة الى ذلك احلافاً عسكرية قوية جداً بين المجموعات المحلية ؛ هكذا كانت تجتمع عدة بيوت كبيرة ـ تسمى عند هؤلاء الهنود بـ Ji·aria أي maloca ـ وتتحالف لتحارب الأسبان. من جهة اخرى ، فلقد كانت قبائل Carib من منطقة Orénoque تستعمل الزواج الخارجي المحلي كوسيلة لتوسيع هيمنتها السياسية على عدة جماعات أخرى ، هكذا ، ـ تتأكد الميزة الخاصة لمناخ الغابة الحضاري : إنها الميل الدائم لتشكيل مجموعات إجتماعيا أكبر وأكثر إتساعاً مما هو حاصل في بقية القارة الأميركية الجنوبية . إن قوة هذا التيار ببساطة ، كانت تتغير تبعاً للظروف الواقعية الحقيقية ، البيئوية منها والديمغرافية والدينية عند كل من الحضارات المختلفة ، إن التمايزات بين جماعة Tupi وبقية الجماعات ليست تمايزات كيفية بل كمية ، أي ان الجميع قد حققوا بنتيجة الأمر ، كل منهم على صعيد بنيته الأجتماعية ، نموذجاً في التنظيم الإجتماعي ليس حكراً على الجماعة التي أنتجته ، قد يمكننا القول في هذا الصدد ، ان الديناميكية الملازمة لحضارات الغابة الإستوائية قد وجدت عند جماعة Tupi وتيرة أسرع لحركتها في أي مكان آخر .

بدائية ، ما قبل تاريخية كانت مجتمعات الهنود الحمر الاميركيين ، لكن بشكل سلبي وحسب مقاييس اوروبية ، هل يجب علينا وصف هذه الحضارات من انها « لا حراكية » بحيث أن مصيرها لا يتوافق مع ترسيماتنا الخاصة ؟ وهل يجب ان نرى في هذه الحضارات ، صورة عن مجتمعات بلا تاريخ ؟ لكي يكون للسؤال من معنى ، فلا بد من طرحه بشكل يصبح معه الجواب ممكنا ، أي دون أن نجعل من شمولية النموذج الأوروبي حكماً مبرماً . إن التاريخ يعبر عن نفسه بوجهات متعددة ومتنوعة تبعاً لمختلف المناحي التي نضعه ضمنها : « إن التعارض بين حضارات تقدمية وأخرى خاملة ينتج قبل كل شيء عن إختلاف في محور المركز(1) » ، إن الميل نحو الإنتظام ، والذي يتحقق بشكل غير متساوي العمق والإمتداد تبعاً للمناطق ، يقود عن اختلافاته نفسها ، إلى إعطاء حضارات هذا المناخ بعداً « تطورياً » يمكن رؤيته بوضوح عند Tupi- Guarani على وجه الخصوص . إن هذه المجتمعات ليست إذن ، مجتمعات بلا تاريخ ؛ ذلك ان التعارض الأكثر وضوحاً بين الحضارات الهامشية وحضارات الغابة ، هو على مستوى التنظيم السياسي ، أكثر مما هو على مستوى البيئة . لكن هذه المجتمعات ليست أيضاً مجتمعات تاريخية : بهذا المعنى فإن التعارض المتماثل والعكسي مع حضارات Andines هو أيضاً قوي جداً . إن الديناميكية السياسية التي تضفيها على مجتمعات الغابة خصوصيتها ، تضع هذه المجتمعات إذاً ، على صعيد بنيوي - وليس في مرحلة متسلسلة تاريخياً - يمكن لنا تسميته ما قبل - تاريخي ، إن الهامشيين يقدمون لنا صورة عن هذه المجتمعات الخارجة عن التاريخ ، بينما يقدم لنا Incas صورة حضارة تاريخية أساساً . يبدو مشروعاً والحال كذلك الإفتراض بأن ديناميكية الغابة الإستوائية الخاصة هي شرط امكان التاريخ بالشكل الذي إكتسح فيه بلاد Andes . إن المشكلية السياسية للغابة تعيدنا

---

(1) : Claude Lévi Strauss, Race et Histoire paris. Unesco, 1952, P. 25.

بالتـالي الى صعيدين أسـاسيين هما اللـذان يحددانهـا : **الصـعيد التوالـدي الوراثـي** ، مكان ولادة المؤسسـة السياسية **والصـعيد التاريخـي** أي صعيد قدرها* .

---

* : هذه الدراسة ظهرت اساساً في مجلة L'Homme ، المجلد III ، 3 عام 1963 .

الفصل الرابع

عناصر من ديمغرافيا الهنود الحمر الاميركيين

من دواعي الاستغراب حقاً ، رؤية نص مهتم أساساً بالديمغرافيا ، يأخذ مكاناً له ، الى جانب الدراسات المخصصة للأنتروبولوجيا السياسية ، في الواقع ، لا يوجد أي شيء يلزمنا بالعودة إلى حجم وكثافة المجتمعات التي نتناولها بالدراسة ، وذلك في سبيل تحليل وظيفة العلاقات السياسية السلطوية والمؤسسات التي تنظمها . ان مجال السلطة (او اللاسلطة) يتمتع بحين من الإستقلال وهو قادر على إعادة انتاج نفسه بعيداً عن أي مؤثر خارجي ، عدد السكان مثلاً . على هذا ، فإن فكرة العلاقة الساكنة بين الجماعة وسلطتها ، يبدو انها متلائمة مع حقيقة المجتمعات البدائية ـ الما قبل تاريخية ، تلك التي تعرف إستخدام وسائل متعددة لمراقبة أو لمنع التزايد السكاني من التفاقم : الإجهاض ، وأد الأطفال ، المحرمات الجنسية . . . الخ . هكذا ، فإن قدرة الهمجيين على تقنين هذا التدفق السكاني ، يؤكد شيئاً فشيئاً تلك القناعة القائلة ، ان مجتمعاً بدائياً هو بالضرورة مجتمع « ضيق » ، ما دام لا يستطيع الإيفاء بحاجات السكان وهو يرتكز أساساً على إقتصاد يسمى « إكتفائي » .

إن الصورة التقليدية عن أميركا الجنوبية (صورة ، رسمتها الأتنولوجيا نفسها) تظهر بشكل واضح هذا الخليط من أنصاف ـ الحقائق ، الأخطاء ،

الأحكام المسبقة والتي تقود الى معالجة الوقائع باستخفاف مدهش ، (تصنيف مجتمعات اميركا الجنوبية في (Cf. le Handbook of south American[1] Indians) ، من ناحية ، بلاد Andes والحضارات العليا التي تتبعها ، من الأخرى غابات Pampas, Savanes حيث تنتشر مجتمعات صغيرة ، متشابهة ، تشكل تكراراً رتيباً دون أي إختلاف . إن السؤال لم يعد في معرفة المدى الذي يصح هذا القياس ضمنه ، لكن السؤال في معرفة كم هو خطأ ، ولكي نعود إلى نقطة البداية ، فإن مشكلة الربط بين الديمغرافيا والسلطة السياسية تتضاعف عبر تساؤلين اساسيين :

1 ـ هل تتساوى كل مجتمعات الغابة في أميركا الجنوبية ، على مستوى الوحدات الإجتماعية ـ السياسية التي تؤلفها ؟

2 ـ هل تبقى طبيعة السلطة السياسية كما هي ، دون تغيير ، حينما يمتد حقل ممارستها الديمغرافي ؟

إن المشكلة الديمغرافية واجهتنا حينما كنا نفكر بمسألة الزعامة في مجتمعات Tupi- Guarani ، إن هذه المجموعة من القبائل ، المتجانسة لغوياً وحضارياً ، تبرز امامنا خاصتين واضحتين جداً تمنعان على Tupi- Guarani من الذوبان مع باقي مجتمعات الغابة ، في البداية نقول ، بأن الزعامة عند الهنود تبدو مؤكدة اكثر من أي مكان آخر ، بالتالي أن الكثافة الديمغرافية للوحدات الإجتماعية ـ المجموعات المحلية ـ اعلى بكثير من المعدلات الوسطية المعروفة عند مجتمعات اميركا الجنوبية اجمالاً ، هنا يبدو لنا مشروعاً التركيز على هذين البعدين الخاصين بهذه القبائل وذلك على الرغم من عدم تأكيدنا لفكرة ان سبب تحول السلطة السياسية عندها يعود الى التوسع الديمغرافي : لكن

---

(1) : بالنسبة للمعطيات المتعلقة بالقرون ، السادس عشر ، السابع عشر والثامن عشر فاننا نعيد الى المخبرين الفرنسيين والبرتغاليين ، الاسبان والالمان . . . الخ ايضاً الى نصوص ورسائل الآباء اليسوعيين الأوائل في اميركا الجنوبية .

هناك سؤالاً مسبق يطرح نفسه : هل كانت المجموعات المحلية عند جماعة Tupi- Guarani فعلاً ، اكثر تعداداً عن غيرها من الحضارات ؟

هنا تكمن مشكلة المصادر ومقدار الثقة فيها . إن جماعة Tupi- Guarani يجسدون هذا التناقض كونهم قد إختفوا شيئاً فشيئاً منذ زمن بعيد (بإستثناء عدة الآف منهم يعيشون في الباراغواي) ، وهم ربما كانوا في الوقت نفسه ، أكثر السكان شهرة في اميركا الجنوبية . في الواقع ، يتوافر بين ايدينا ادب خصب عن موضوعهم : إن المسافرين الأوائل ، واليسوعيين الأوائل الذين جاءوا من فرنسا ، اسبانيا والبرتغال منذ منتصف قرن السادس عشر ، قد إستطاعوا مشاهدة هؤلاء الهمجيين ومراقبتهم وقتاً طويلاً ، على طول الساحل البرازيلي وفي قسم كبير من الباراغواي الحالية . هناك الآف الصفحات التي كرست لوصف الحياة اليومية للهنود ، زراعاتهم ونباتاتهم الوحشية ، طريقتهم في الزواج ، في تربية الأطفال ، في الحرب ، في قتل المساجين واسرى الحرب بشكل طقسي ، في العلاقات بين المجموعات والجماعات المختلفة . . . الخ . إن شهادات هؤلاء المخبرين تقدم لنا تماسكاً اتنوغرافياً فريداً من نوعه عن اميركا الجنوبية التي تعاني تفتتاً لغوياً ، وحضارياً كبيراً جداً ؛ على عكس ما تبينه لنا قبائل Tupi- Guarani ، قبائل تقيم على بعد الآف الكليلومترات عن بعضها البعض ، مجموعات تعيش في القرية نفسها ، تمارس الطقوس نفسها ، تتكلم اللغة نفسها ، الى درجة ان فرداً من جماعة Guarani في الباراغواي لا يجد نفسه غريباً عن جماعة Tupi في منطقة Maragnon ، وتبعد هاتان المنطقتان حوالى اربعة الآف كلم عن بعضهما . إن قراءة الأخبار القديمة على الرغم من انها مملة في بعض الأحيان ، انما تقدم لنا بالمقابل قاعدة صلبة للعمل من خلال تجانسها وتماثلها المتبادل : إن كلاً من Motaya وJargue اللذين زارا جماعة Garani اعطيا الإنطباع نفسه الذي أعطاه كلٌ من thevet وLéry اللذين زارا جماعة Tupi namba في منطقة الريو لستين عاماً خلت من قبلهما . تلك هي موهبة مخبرين صادقين

لمشاهدتهم ، يعطوننا تشابهاً نسبياً في أخبارهم عن الشعوب المشاهدة : حقاً ، لمن حظ العلماء الاميركيين المتخصصين ، ان تبقى لنا اليوم من هؤلاء المخبرين ، مادة اتنوغرافية غنية جداً يمكن لها ان تشكل أساساً صالحاً لأي بحثٍ تابع .

لقد بذل هؤلاء المخبرون قصارى جهدهم لإتمام أوصافهم بمعطيات رقمية وعددية عن حجم المنازل، مساحة المزروعات، المسافات التي تفصل بين القرى، عدد السكان في المناطق التي زاروها، على ان الإهتمامات التي كانت تحرك كلاً منهم هي مختلفة إلى هذا الحد ام ذاك ، صرامة اتنوغرافية عند Léry ، موضوعية عسكرية عند Staden ، هاجس إداري عند المرسلين الذين كانوا بحاجة لإحصاءات تتناول السكان الخاضعين لرقابتهم . لكن حول هذه النقطة او تلك ، فان المعلومات الكمية التي جمعت عند جماعة Guarani أو عند جماعة Tupi في منطقة Maragnon أو حتى في جنوب البرازيل ، لا تبرز امامنا اي تنافرٍ يذكر : إن الأرقام التي تتناول جماعة Tupi-Garani ، من اول الأقليم الذي يقيمون عليه إلى آخره ، تبدو متقاربة جداً ، لكن ما يبدو غريباً بالنسبة الينا ، ان يهمل أغلب اختصاصيي اميركا الجنوبية حتى الآن ، كل هذه المؤشرات ـ القيمة والدقيقة ـ والسبب المعلن في ذلك هو : ان المخبرين الأوائل قد بالغوا الى حد الخيال من اهمية سكان البلاد الأصليين . هكذا نجد انفسنا امام وضع غريب جداً : ان كل ما يقدمه المخبرون الأوائل هو مقبول ، فيما عدا الأرقام ؛ أن توضع كل الأخطاء التي وقع بها المخبرون ، إن لم نقل الأكاذيب ، على المستوى نفسه من التقدير ، فهذا لا يزعج إنساناً ! .

إن الأمر يتعلق قبل كل شيء، بتفحص الانتقادات، المباشرة وغير المباشرة ، الموجهة ، الى تقديرات المخبرين ، تلك التي في القسم الأساسي منها ، مجمعة ومصنفة في اعمال اختصاصيي الهنود الحمر الديمغرافي الشهير Angel Rosenbalt . ان الطريقة التي يستعملها هذا الاختصاصي في

حساب سكان أميركا الجنوبية المحليين ، حين إكتشافها ، تكشف لنا بشكل واضح عدم لجوئه إلا في حالات قليلة جداً الى تقديرات المخبرين . ما هو عدد الهنود الحمر في اميركا قبل وصول البيض ؟ على هذا السؤال ، يعطي الأختصاصيون الأميركانيون ، ومنذ زمن بعيد ، اجوبة متنوعة وغالباً هي تعسفية ، كونها لا ترتكز على أي اساس علمي . هكذا ، يراوح هذا العدد . بين ثمانية ملايين واربعمئة الف (8,400,000) حسب احصاء Kroeber وبين اربعين مليوناً حسب احصاء P. Rivet (40,000,000) ، أما A. Rosenbalt فقد توصل بدوره الى رقم ثلاثة عشر مليونا وخمسماية الف نسمة (13,500,000) بحيث ان 6785,000 منهم كانوا في اميركا الجنوبية وحدها ، وهو يقدر ان نسبة الخطأ في حساباته لا تتجاوز 20% ، بالتالي علمياً يصبح عمله ، دقيقاً وصارماً . ماذا عن هذه الصرامة العلمية ؟ يجيب المؤلف : « بأن الكثافة السكانية لا تخضع للمكان فقط [. . . . . .] ، ولكنها تخضع ايضاً للبنية الإقتصادية والإجتماعية ، كما اننا نلاحظ في دراسة كل الشعوب ، نوعاً من المقارنة بين الكثافة السكانية والمستوى الثقافي[1] » . يبدو لنا أن هذا التحديد غامض بما فيه الكفاية ولا نستطيع القبول به دون صعوبة تذكر ؛ وأكثر إلتباساً على ما يظهر لنا ، وجهة نظر المؤلف نفسه فيما كتب قائلاً : « إننا نجد ، على وجه الخصوص ، مركزاً سكانياً كثيفاً في المكان الذي تتكون فيه تشكيلة سياسية كبيرة مستندة الى أشكال إقتصادية زراعية . هكذا كانت حال حضارات chibcha Aztèque mayac وInca في اميركا . ففي هذه الحضارات وصلت الزراعة الما قبل ـ كولومبية الى ذروة ارتقائها ، وتجمعت بالتالي بدايات كثافات سكانية مهمة جداً[2] » .

هنا يتضح لنا ان هناك نوعاً من المراوغة : في الواقع لا يكتفي Rosenbalt

---

(1): A: Rosenbalt, La poblacion indigena yel mestizaje en America, Bucnos Aires, 1954, Vol. I. P. 103

(2): Ibid, P. 103

بأن يمفصل الكثافة السكانية القوية على التكنولوجيا الزراعية المتطورة ، انه يقوم في الوقت نفسه وعلى خلسة ، حينما يتكلم عن « تشكيلة سياسية كبيرة » ، بوضع فكرة الدولة نفسها ، مع ذلك فإن هذه المراوغة مملؤة جداً بما يستتبعها ، طالما ان الرجوع إلى الدولة بما هي مؤشر بل ومنتج للحضارة ، ليس له علاقة ، إلا من بعيد ، بما نعالجه الآن . إن الأمر الأساسي يأتي بعد ذلك : « لكن إذا كانت الحضارات الكبيرة قد وصلت الى المرحلة الزراعية ، واذا كانت البيرو توصلت الى استعمال حيواني Lama [1] وL'alpaca [2] بشكل أليف ، فان القسم الأكبر المتبقي من حضارات القارة كان يعيش على الصيدين : البري ، المائي وعلى تجميع والتقاط الثمار . إن شعوب الصيادين بحاجة لمروج واسعة [. . .] وهي مرغمة على العيش في نمط بداوي . إن الغابة لم تحتو تجمعات سكنية كبيرة ، بسبب نسبة الوفاة المرتفعة ، الشروط المناخية الصعبة ، الصراع مع الحشرات والحيوانات المفترسة ، قلة النبتات الغذائية [. . .] وذلك بإستثناء دائرة زراعية ممتدة داخل حزام ضيق على طوال Andes [. . . .] إن القارة كانت عام 1492 غابة شاسعة أو سُهُب كبيرة » [3] .

من الخطأ التقدير بأن Rosenbalt قد أضاع وقته في دراسة هكذا حماقات ، ذلك ان أعماله « الديمغرافية » هي المرجع والمصدر لكل الاختصاصيين الأميركانيين المهتمين بمشكلة السكان . ان مسيرة المؤلف تبدو لنا موجزة : إن شعوب الصيادين هم ذوو كثافة سكانية ضعيفة ويحتاجون الى مجال واسع : على كل حال ، فلقد كانت اميركا الجنوبية بغالبيتها محتلة من قبل قبائل الصيادين ، مما يستتبع أن كثافة المجموعات السكنية المحلية كانت أيضاً ضعيفة ، بالنتيجة : يجب ألاّ نعطي أي رصيد لتقديرات المخبرين الأوائل

---

(1) : الجمل في اميركا

(2) : حيوان ثديي .

(3) Ibid, P. P. 104- 105

طالما انها اعطت أرقاماً كبيرة جداً عن كثافة السكان .

من ناقل القول ، أن كل ما تقدم هو خطأ مزمن ، لكن على الرغم من ذلك يتبين لنا ان سماعه مفيد من جديد . إن A. Rosenbalt يمزج عشوائياً بين عدة معطيات مجتزئة لكي يبتدع لنا ، اميركا الصيادين والبدو ، وذلك بهدف جعل تقديره الديمغرافي الضعيف مقبولاً (وهو يظهر بهذا اكثر كرماً من Kroeber) . ماذا عن اميركا الجنوبية عام1500 ؟ العكس تماماً لما يؤكده Rosenbalt . إن القسم الأكبر من القارة كانت تحتله مجتمعات من المزارعين الحضريين الذين كانوا يزرعون انواعاً مختلفة من النباتات ، ولسنا بحاجة هنا الى اعادة قراءة كل القائمة . إننا نستطيع تحويل هذا المعطى الأساسي الى بديهية بالقول ، ان الزراعة كانت منتشرة في كل مكان ، ممكنة هي فيه بيئوياً وتكنولوجياً ، لكن هذا التحديد للمجال المزروع او الصالح للزرع ، يشمل كل النسق الحضاري لمناطق-Chaco- Paraguay- Parana- Amazone Orénoque بإستثناء منطقةPampas الممتدة من ارض النار حتى المقابل الثاني والثلاثين تقريباً والتي كانت تسكنها قبائلtehuelche وPuelche القائمة على الصيد وتجميع الثمار . إذن ، هناك قسم ضئيل فقط من المناخ القاري يجيب عن أطروحة السيد Rosenbalt : لكن هذا الأخير يمكن له أن يعترض علينا بأن بعض السكان لا يمارس الزراعة داخل الدائرة الممكنة فيها ، مع موافقتنا على هذه الملاحظة نقول بأن هذه الحالات قليلة جداً ومحدودة : جماعة Guayaki في البارغواي ، Siriono في بوليفيا وGuahibo في كولومبيا ، وفي كل من هذه الحالات فإن الأمر لم يكن ليتعلق « ببدائيات » حقيقية بل بمجتمعات كانت قد فقدت الزراعة . بالنسبة إلينا ، فإننا كنا قد أظهرنا أن جماعةGuayaki ، صيادو الغابة الفعليون ، تراجعوا عن زراعة الذرة ، في نهاية القرن السادس عشر ، وباختصار نقول ، لم يبق أي زعيم يؤمن مشروع السيدRosenbalt . طبعاً ، إن ما توصلنا إليه حتى الآن لا يشكك من صحة الرقم الذي أعطاه المؤلف عن عدد سكان اميركا الجنوبية والذي يناهز

6,785000 نسمة ، لكننا نضيف بأن هذا الرقم مثله كمثل كل التقديرات السابقة تعسفي بوضوح ، وإذا ما تبين بانه صحيح فذلك يعود الى المصادفة وحدها !

من جهة اخرى نرى،ان السبب الذي يدفع بـ Rosenbalt لأن يرفض تقديرات المخبرين هو مجرد نزوة او هوس ، ذلك اننا لا نرى اي حجة قادرة على إلغاء المعطيات الديمغرافية التي قدمها المخبرون الأوائل - كونهم كانوا الشهود العيان - بل إنه لمن المناسب لنا - وضع الأحكام المسبقة على جنب - ان نحمل ولو مرة واحدة ما أخبرونا عنه ، هذا ما سنحاول ان نفعله .

لن نحاول تقدير او احصاء عدد سكان أميركا الجنوبية عام1500 ، وهي مهمة مستحيلة الإنجاز فيما يتعلق بنا . لكننا نستطيع على الأقل معرفة عدد الهنود Guarani في ذلك العصر ، لسببين واضحين : السبب الأول يعود الى وضعية اراضيهم المتجانسة جداً ، الى الحدود المعروفة والمقابلة للقياس ، طبعاً إن الحال لم تكن كذلك عند جماعة Tupi الذين كانوا يحتلون كل الساحل البرازيلي دون ان نعلم العمق الذي كانت تمتد داخله قبائلهم . اما السبب الثاني فيتعلق بمعطيات رقمية وعددية متوافرة بكثرة ، وهي على نوعين : تلك التي جمعت في القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر ، ثم تلك التي جمعها الآباء اليسوعيون والمتعلقة بجماعة Guarani وحدهم . النوع الأول يعطينا معطيات عن جماعة Tupi وجماعة Guarani أيضاً ويظهرها لنا متجانسة كما لو ان كلاً من المجموعات المحلية التي كانت تؤلفها متقاربة على صعيد الأبعاد الديمغرافية الأساسية ، ينجم عما تقدم اننا نستطيع القيام - إن لم يكن بمطابقة أرقام Tupi على حقيقة الواقع Guarani بشكل ميكانيكي - فعلى الأقل باعتبارها قياساً معيارياً شبه صحيح في الحال التي تنقصنا فيها معلومات عن Guarani

لقد توطدت الاتصالات باكراً بين هنود البرازيل والأوروبيين . وذلك خلال العقد الأول من القرن السادس عشر ، بواسطة تجار السفن الفرنسيين

والبرتغال الذين كانوا قد جاءوا ليبادلوا أدواتهم المعدنية الزهيدة بخشب الغابات البرازيلية ، والمراسلات الأولى من قبل الارساليات اليسوعية البرتغالية التي كانت تقيم عند جماعة Tupi namba تعود الى عام 1549 . لقد حدث الدخول الأبيض الى قلب القارة في اثناء النصف الأول من هذا القرن ، حيث صعد الأسبان الى ضفاف نهر Rio de la Plata وصولاً الى الباراغواي خلال بحثهم عن ذهب جماعات Incas ، ولقد تم وضع حجر الأساس لمدينة Bue nos Aires عام 1536 التي إضطر الغزاة لتركها عام 1537 تحت ضغط القبائل الهندية ، ومن ثم لتأسيس مدينة Ascuncion عاصمة الباراغواي منذ ذلك الحين ، والتي لم تكن في ذلك الوقت ، سوى قاعدة انطلاق لتنظيم حملات الغزو باتجاه منطقة Andes التي تفصلها عنها منطقة Chaco الواسعة ، ولقد تحالف الأسبان مع الهنود من جماعة Guarani الذين كانوا أسياداً على كل المنطقة في سبيل هذا الهدف .

إن هذه المعطيات التاريخية السريعة تفسر لنا سبب شهرة الهنود من جماعة Tupi- Guarani والمماثلة لشهرة الهنود من جماعتي Aztèques أو Incas . كيف تشكلت على وجه التدقيق ، المجموعات المحلية او القرى لجماعة Tupi-Guarani ؟ إن كل هذه الوقائع معروفة بشكل جيد ، ولكن نرى إفادة بإعادة التذكير بالاساسي منها . إن قرية Tupi- Guarani كانت تتألف من أربعة الى ثمانية بيوت جماعية كبيرة (Maloca) ، منتشرة حول ساحة مركزية مخصصة للحياة الدينية والطقسية فقط ؛ ولقد كانت احجام هذه البيوت مختلفة عند كل من المراقبين ـ المخبرين وتبعاً للمجموعات التي قاموا بزيارتها . على كل حال ، فإن الطول يراوح بين 40 م للبيت الصغير و160 م للكبير ، اما عدد المقيمين في كل (maloca) فهو يراوح بين 100 شخص (حسب Cardim) ليصل الى 500 أو 600 شخص (حسب Léry) .

إستناداً الى ما تقدم ، يصبح عدد سكان أصغر قرية Tupi namba ، اي المؤلفة من 4 بيوت جماعية ، حوالى 400 شخص ؛ بينما يبلغ هذا العدد نفسه في

قرية كبيرة ، اي مؤلفة من 7 الى 8 بيوت ، حوالى 3000 شخص ، اما Thevet فهو يحدثنا عن قرى زراها واقام فيها ويبلغ تعداد سكانها حوالى 6000 او حتى 10,000 شخص . مهما يكن من امر المبالغة في هذه الأرقام الأخيرة ، يبقى ان الكثافة السكانية لدى مجموعات Tupi تجاوزت الى حد كبير الكثافة الشائعة في مجتمعات اميركا الجنوبية ، مثالاً على ذلك نذكر بان الكثافة السكانية لدى جماعة Yanomani ، سكان الغابات في فنزويللا ، والذين لم يتصلوا بالبيض حتى الآن ، لا تتعدى 250 شخصاً في حدها الأقصى .

إن معلومات المخبرين تبين لنا بشكل واضح ، عدم تساوي قرى Tupi-Guarani من ناحية الأهمية ، لكننا نستطيع القبول بمتوسط عددي للمجموعة يتراوح بين 600 الى 1000 شخص . ان هذا التقدير يبدو مضخماً في نظر الاختصاصيين الاميركانيين ، لكنه ثابت ومؤكد ليس من خلال الانطباعات الشعورية للمسافرين الأوائل فقط ـ الأطفال العديدون الذين كانوا يتجمهرون في القرى ـ بل على اساس مؤشرات رقمية يقدمونها ، والتي غالباً ما كانت تتعلق بالنشاطات العسكرية لدى جماعة Tupi namba ، في الحقيقة ، لقد شكل ميل هؤلاء الهنود المتعصب للحرب، صدمة ورعباً عند المخبرين الأوائل ؛ من جهة اخرى ، عرف الفرنسيون والبرتغال كيف يستغلون شغف الهنود بالحرب ، وذلك في تنافسهم للاستيلاء على الساحل البرازيلي عبر اقامة الاحلاف مع القبائل المتناحرة فيما بينها . في هذا الصدد يخبرنا كل من Staden و Anchietta اللذان يتكلمان كشهود عيان ، عن الحرب عند جماعة Tupi namba . التي كانت تحتوي حوالى 200 «pirogues» ، كل واحد منها تنقل من 20 الى 30 رجلاً .

إن الحملات الحربية يمكن الاّ تلزم سوى عدة مئات من المحاربين ، لكن بعضاً منها كان يدوم عدة أسابيع بل عدة أشهر ويحرك ما يقارب 12 الف محارب ، دون حساب النساء المكلفات بمهام لوجستية (نقل « طحين الحرب » ، العناية بتغذية المحاربين) . ويروي لنا Léry كيف انه شارك في

حضور إحدى هذه المعارك على شواطىء الريو ، والتي دامت نصف نهار : إنه يقدر عدد المحاربين في كل جهة من 5000 الى 6000 رجل . إن حشوداً كهذه حتى لو أخذنا بعين الإعتبار نسبة الخطأ الملازمة لهذا النوع من التقديرات « العينية » - لا يمكن لها أن تكون حقيقية إلا إذا توسطت تحالفاً بين عدة قرى ؛ لكن العلاقة بين عدد الرجال الذين هم في عمر يؤهلهم لخوض الحرب والعدد الإجمالي للسكان ، يظهر لنا الضخامة السكانية عند مجتمعات Tupi-Guarani . (هنا نلفت الإنتباه الى أننا لا نستطيع الغوص هنا بالمسائل المتعلقة بالحرب مباشرة ، بعدد المجموعات المحلية المتورطة فيها ، بشبكات التحالف ، على الرغم من انها تمس بشكل قوي وقريب وفي الوقت نفسه ، المسألة الديمغرافية والمسألة السياسية . يمكن لنا في هذه المناسبة أن نشير الى أن هذه الحملات العسكرية ، في الوقت الذي تستغرقه وبمجموعة الكتل البشرية التي تشترك فيها ، لا يوجد اي شيء مشترك بينها وبين ما يسمى حرباً لدى قبائل اميركا الجنوبية الأخرى التي غالبا ما ترتكز على غارة خاطفة يقوم بها عدد من المهاجمين عند الفجر . ما نريد قوله بهذا ، ان الاختلاف في طبيعة السلطة السياسية يرتسم فيما وراء الإختلاف في طبيعة الحرب) .

كل هذه المعطيات التي عرضنا لها حتى الآن تتعلق بجماعة Tupi الساحلية . لكن ماذا عن جماعة Guarani ؟ إذا كان الغزاة لم يشفعونا بأرقام عنهم ، فإننا بالمقابل نعلم بأن قراهم كانت مكونة مثل قرى Tupi من 4 الى 8 (maloca) : إن Alvar Nunez Cabeza de vaca الذي إنطلق من الاطلنتيقي في شهر ت2 عام 1541 ، ووصل مدينة Asuncion في شهر آذار عام 1542 ، يروي لنا قصة عبوره لأراضي جماعة Guarani بشكل غني بالملاحظات عن عدد القرى وعدد السكان المقيمين فيها ؛ تلك هي المعلومات الأولى الدقيقة والمقنعة بالأرقام عن جماعة Guarani . فيما وصل الأسبان تحت قيادة Domingo de Irala الى موقع مدينة Asuncion الحالي ، فإنهم اقاموا اتصالاً مباشراً مع الزعيمين الرئيسين اللذين كانا يراقبان المنطقة

بأكملها ذلك انهما كانا قادرين على تجييش 4000 محارب ، بعد وقت قصير من إقامة الحلف ، كان هذان الزعيمان (Caciques) قادرين على رفع عدد ما يمكن تسميته جيشاً عن حق ، الى 8000 رجل ساعدوا De Irala واتباعه على محاربة قبائل agazes المنتفضة ضد الأسبان . لقد كان على هؤلاء الأسبان عام 1542 القيام بمعركة ضد زعيم كبير من جماعة Guarani نفسها ، يدعى Tabaré ، كان يقود ضدهم حوالى 8000 محارب . وفي عام 1560 تم إبادة حوالى 3000 رجل من جماعة Guarani الثائرين على أسيادهم الجدد . اننا سوف لن ننتهي من تعداد الأرقام التي تبين مدى العظمة التي كان يتسم بها هؤلاء الهنود ، على كل حال لنذكر البعض منها ايضا التي افضى بها الآباء اليسوعيون ، من المعلوم ان « المعسكرات الصغيرة »(1) » الأولى التي أسست في بدء القرن السابع عشر على يد Ruiz Montoya كانت تتعرض لهجمات اولئك المسمين Memelucos ، وهم عبارة عن عصابات من القتلة البرتغاليين والخلاسيين إنطلقوا من منطقة Sao Paolo متجهين نحو بلاد Guarani في سبيل اسر اكبر عدد ممكن من الهنود لبيعهم كعبيد في المستعمرات المنتشرة على الساحل . إن تاريخ ظهور البعثات هو تاريخ صراع الهنود ضد عصابات Mamelucos هذه ، التي كانت في عدة سنوات ـ حسب الأرشيف اليسوعي ـ قد قتلت او أسرت ما يقارب الـ 300 الف هندي . أيضاً ، فلقد اباد البرتغاليون أو أسروا بين عامي 1628 و 1630 حوالى 60 الف هندي من جماعة Guarani في بعثاتهم ، هكذا رضخ Montoya عام 1631 وأخلى آخر « معسكرين صغيرين » من منطقة Guaina (الواقعة في الأراضي البرتغالية ، النتيجة ، 12 الف هندي ساروا وراء Montoya مطأطئي الرأس : أربعة الآف منهم ، إستطاعوا البقا على قيد الحياة ووصلوا منطقة Parana ، حيث

(1) : معسكرات كان الآباء اليسوعيون يقيمونها للهنود لكي يعتنقوا الدين المسيحي (المترجم) .

احصى Montoya منهم في قرية واحدة ما يقارب الـ170 عائلة اي مجموعة سكنية من 800 الى 850 شخصاً .

هذه المعطيات المتنوعة التي تراوح بين القرن (من عام 1537 مع الغزاة الى عام 1631 مع الآباء اليسوعيين) ، هذه الأرقام الضخمة ـ ليست سوى تقريبية ـ إضافة الى الأرقام المعروفة بجماعة Tupi تساهم جميعها في تحديد عيار النظام نفسه . لقد كتب Anchieta ـ رديف Montoya في البرازيل ـ عام 1560 بأن جمعية يسوع كانت تمارس وصايتها على حوالى 80 الف هندي . إن هذا التجانس الديمغرافي لدى جماعتي Tupi- Guarani يستتبع حصيلتين مؤقتتين : الحصيلة الأولى تقوم على وجوب القبول بالفرضيات القوية فيما يتعلق بهذه الشعوب (نعني بهذا ، ان هذه الفرضيات هي قوية نسبة للمعدلات العادية الأخرى عند باقي المجموعات المحلية) . اما الحصيلة الثانية فتقدم على جواز الاستعانة ـ عند الحاجة ـ بأرقام جماعة tupi لمعالجة حقيقة جماعة Guarani ـ على شرط أثبات فعالية طريقتنا ـ وهذا ما سنحاول بحثه .

إذاً لنفرض اننا نريد حساب اهمية السكان من جماعة Guarani ، بادىء ذي بدء ، لا بد من تقدير مساحة الأقليم الذي يحتله هؤلاء الهنود وذلك على خلاف مساحة اقليم جماعة Tupi الذي لا يمكن لنا قياسها . إن المهمة هنا تبدو مريحة نسبياً ولو أنها لا تسمح بالحصول على نتائج مساحية دقيقة . إن بلاد Guarani يحدها من الغرب نهر الباراغواي . على الأقل القسم الواقع منه بين المقابل الثاني والعشرين في منطقة Amont والمقابل الثامن والعشرين من منطقة Aval . اما في الجنوب فهي محددة بالمكان الذي تتلاقى فيه البارغواي و parana . ولقد شكلت شواطىء الأطلنتيق حدود هذه البلاد الشرقية على مقربة من المرفأ البرازيلي الحالي ، من منطقة Paranagua الشمالية (مقابل الثالث والثلاثين) ، والذي كان سابقاً تابعاً لجماعة الهنود Charrua . لدينا إذاً ، خطان متعادلان (مجرى الباراغواي ، الساحل البحري) يكفي ربط

اطرافهما لمعرفة الحدود الشمالية للاقليم .

إن هذه الحدود تتوافق بشكل دقيق مع مساحة التوسع عند Guarani الذين لم يكونوا ليحتلوا بشكل كامل كل هذا المربع المحدد بحوالى 500,000 كلم2 ، ذلك أن قبائل اخرى كانت تقيم في هذه المنطقة ، وبخاصة جماعة Caingang ، بالنتيجة نستطيع تقدير مساحة الأقليم الذي كان Guarani يعيشون عليه بحوالى 350,000 كلم2 .

والآن ، هل يمكن لنا التوصل الى معرفة عدد السكان الأجمالي ، بعدما إستطعنا الحصول على معدل الكثافة الوسطي ، لدى المجموعات المحلية ؟ يجب ان يكون بمقدورنا إقامة عدد المجموعات المحلية التي يحتويها كل اقليم ، على هذا المستوى يبدو بديهياً ان تعمل احصآتنا على معدلات وسطية ، حول اعداد « كبيرة » تسمح بالوصول الى نتائج ذات طابع إفتراضي ، أي انها ليست تعسفية ، حسب ما نعلم ، فما من إحصاء سكاني متعلق بهذه المرحلة التاريخية ، سوى ذلك الذين أنجزه الأب Claude d'Abbeville في مستهل القرن السابع عشر في جزيرة Maragnon ، خلال المحاولة الفرنسية للاستقرار في البرازيل . على مساحة 12000 كلم2 هناك 12000 هندي من جماعة Tupi يتوزعون 27 مجموعة محلية ، هذا ما يعطي معدلاً وسطياً من 450 شخصاً في القرية الواحدة ، بحيث تحتل كل منها مساحة وسطية من 45 كلم2 تقريباً . إن الكثافة السكانية في جزيرة Maragnon كانت وبشكل دقيق 10 اشخاص في الكلم2 الواحد . لكن من المستحيل تطبيق هذه الكثافة على كل مساحة اقليم Guarani بالإجمال ، مما يعطينا في هذه الحال حوالي 3,500,000 هندي ، هذا الرقم لا يهمنا لكن الوضع في جزيرة Maragnon غير قابل للتعميم ، ذلك ان هذه الجزيرة كانت في الواقع ملجأ للهنود Tupi namba الهاربين من البرتغاليين ، بهذا المعنى فإن الجزيرة كانت تعاني تضخماً سكانياً ، وهذا ما يفسر لنا ، وان بشكل متناقض ، حجم المجموعات السكانية الضئيل : كان يوجد الكثير من القرى في المناطق الساحلية القريبة

مباشرة من الجزيرة ، وعلى هذا الأساس استطاع الأرساليون الفرنسيون إحصاء 15 الى 20 مجموعة في منطقة Tapuytapera 15, الى 20 مجموعة في منطقة Cuma ومن 20 الى 24 مجموعة في منطقة Caeté . إن ما لدينا الآن فهو مجموع من 50 الى 64 مجموعة ، كان يجب ان تجمع من 30 الى 40 الف فرد ، وكما يفيد الرواة ، فان كل هذه القرى الموزعة على مساحة اكثر اتساعاً من الجزيرة ، كانت مسكونة بكثافة اكبر بكثير مما في الجزيرة . بإختصار : ان جزيرة Maragnon بكثافتها السكانية ما هي الا حال شاذة ونادرة وغير قابلة للتعميم .

لحسن الحظ ، لدى الرواة معلومات قادرة على دفعنا قدماً الى الأمام ، خصوصاً المؤشرات القيمة جداً عن Staden . إن هذا الأخير ، اثناء الاشهر التسعة التي قضاها اسير جماعة Tupinamba ، منقولاً من قرية الى اخرى ، كان لديه متسع كبير من الوقت لمشاهدة ومراقبة حياة أسياده . مما يطالعنا به في هذا الصدد . ان القرى ، بشكل عام ، بعيد بعضها عن بعض بمسافة 9 الى 12 كلم مما يعطي مساحة 150 كلم² تقريباً للمجموعة المحلية الواحدة . لنأخذ هذا الرقم ولنفترض هو نفسه عند جماعة Guarani ، هكذا يصبح ممكناً معرفة العدد - الافتراضي والاحصائي - للمجموعات المحلية . هذا العدد يصبح 350,000 ÷ 150 : 2340 تقريباً . لنقبل بالرقم 600 شخص كمتوسط شبه مؤكد في الوحدة . عندها يصبح لدينا 2340 × 600 = 1404000 مقيم أي ما يقارب المليون ونصف المليون من الهنود Guarani قبل مجيء البيض "ذا الوضع يستتبع كثافة سكانية بمعدل 4 اشخاص في الكلم² الواحد ، (في جزيرة Maragnon الكثافة هي بمعدل 10 اشخاص في الكلم² الواحد) .

إن هذا الرقم يبدو كبيراً جداً وغير مؤكد ، بل إنه مرفوض لدى البعض إن لم نقل لدى الكثيرين . لكننا نردف ، انه ما من سبب لرفضه (اللهم الا إذا كان هذا السبب إيديولوجياً) ، بل أكثر من هذا ، فاننا نعتبر تقديرنا

متواضعاً جداً والآن . . . يأتي دور الأبحاث التي قامت بها مدرسة Berkeley المؤلفة من مجموعة من المؤرخين الديمغرافيين الذين قلبت اعمالهم ، وفي العمق ، القناعات التقليدية عن اميركا وسكانها . إن الفضل يعود الى Pierre Chaunu(1) في لفته البحاثة ، منذ عام 1960 الى الأهمية القصوى لإكتشافات مدرسة Berkeley ، واننا في هذا المجال ، نعيد الى نصين يشرح فيهما هذا المؤلف بدقة ووضوح طريقة ونتائج البحاثة الأميركيين . ببساطة نقول ، ان دراساتهم الديمغرافية الصارمة ، غير قابلة للنقد ، وانها تقود الى الإقرار بأرقام ومعدلات كثافة سكانية غير قابلة ايضاً للشبهة حتى الآن. هكذا، يحدد كلاً من Berah وCook عام 1519 عدد سكان المنطقة المكسيكية Anahnak (514000 كلم2) بحوالى 25 مليون نسمة ، أي كثافة سكانية شبيهة بتلك التي كانت سائدة في فرنسا عام 1789 ، 50 نسمة في الكلم2 الواحد » ، كما كتب P. Chaume ، نستطيع القول إذاً ، أن «ديمغرافيا» مدرسة Berkeley تذهب تباعاً في إتجاه الأرقام الأكثر ارتفاعاً، هذه « الديمغرافيا » المبرهنة جيداً وغير الافتراضية . إن الأعمال الراهنة عند Nathan wachtel حول منطقة Andes ، تعطينا ايضاً معدلات سكانية اكثر مما تتصوره بكثير : 10 ملايين هندي في امبراطورية Inca عام 1530 . هكذا فإن على الأبحاث التي أجريت في المكسيك او في Andes ان تلتزم بقبول الفرضيات القوية فيما يتعلق بالسكان المحليون في اميركا . لهذا السبب فان الرقم الذي اعطيناه ، اي 1,500,000 هندي Guarani ، يصبح معقولاً - بعدما كان يعتبر عقيماً في نظر الديمغرافيا - حينما يوضع ضمن الرؤية الديمغرافية لمدرسة Berkeley .

إذا كنا محقين فيما توصلنا اليه ، أي أن الذين سكنوا اراضي اقليم

---

(1): «Une Histoire hispano- americaine pilote, En marge de l'œuvre de l'ecole de Berkeley» Revue historique, T IV, 1960, P. P. 339- 368, Et: «La population de l'Amerique indienne, Nouvelles recherches», Revue Historique, 1963, P 118.

Guarani البالغة مساحته350,000 كلم2 ، يعدون فعلاً1,500,000 نسمة ، فلا بد لنا والحال هذه ، من تعديل تصوراتنا عن الحياة الإقتصادية لسكان الغابة بشكل جذري (المفهوم الغبي لما يسمى بالاقتصاد الإكتفائي) ، لا بد لنا من رفض الإعتقادات الغباوية عن عجز هكذا شكل من الزراعة ، عن الايفاء بحاجات السكان ، بالأحرى ، لا بد من إعادة تصور جذرية لمسألة السلطة السياسية وبشكل كلي . سوف نوضح الآن ، ان لا وجود لأي عائق يمنع تكاثر جماعة Guarani . لنأخذ بعين الإعتبار المساحة المزروعة الضرورية ، فمن المعلوم انها تبلغ نصف هكتار تقريباً لعائلة مؤلفة من اربعة او خمسة اشخاص ، هذا الرقم محدد بشكل كامل ودقيق عبر القياسات الصارمة التي اجراها Jacques Lizot عند جماعة Yanomani : لقد إكتشف عندهم (على الأقل عند المجموعات التي اجرى عليها قياساته) معدلاً متوسطاً يبلغ 1070 م2 من الأراضي المزروعة للشخص الواحد ؛ بالتالي ، اذا كان لا بد من نصف هكتار لكل خمسة اشخاص نصبح حينها بحاجة لمساحة تبلغ 150,000 هكتار مزروعة لسكان عددهم 1,500,000 شخص ، اي ما يعادل 1500 كلم2 . هذا ما يعيدنا الى القول ، بان المساحة كلها للأراضي المزروعة للايفاء بحاجات 1,500,000 هندي لا تحتل سوى القسم (220) من مجموع مساحة الأقليم الكلية . (في جزيرة Maragnon التي تشكل حالة خاصة كما رأينا ، فان البساتين لا تمثل سوى القسم (90) من مساحة الجزيرة) ، وعلى الرغم من هذا ، فان سكان الجزيرة حسب Yves d'Eureux و Claude d'Abbuille ، البالغ عددهم 12 الف مقيم ، لم يكونوا مهددين بالقحط ؛ بالنتيجة نستطيع القول ، ان رقمنا البالغ 1,500,000 هندي Guarani ؛ الافتراضي حقاً ، هو رقم شبه مؤكد . إن تقديرات Rosenbalt التي كانت تبدو لنا عديمة الفائدة ، لانها تقدر هنود البارغواي عام 1492 بحوالى 280,000 شخص ، هي على نقيض ما توصلنا اليه نحن ، ما هي القواعد التي يستند اليها في حساباته ؟ لا نعلم . بالنسبة لحسابات Steward فإنه يكتشف عند جماعة Guarani كثافة سكانية تبلغ 28

نسمة في المئة كلم2 ، مما يعطي مجموعاً من 98000 هندي ، كيف له بالتالي ان يقرر بوجود 200,000 هندي عام 1500 ؟ هراء وعدم تماسك ، هذا ما تتصف به الديمغرافيا الأميركية الهندية التقليدية .

وهنا لن يغيب عن بالنا ، ان رقمنا الخاص يبقى افتراضياً (حسبنا اننا استعطنا الوصول الى نظام قياسي لا علاقة له بكل الحسابات السابقة) وهذا ما يعتبر نجاحاً بحد ذاته . على كل حال ، فلقد توافرت لدينا الآن وسيلة لمراقبة مدى صحة وفعالية هذه الحسابات، إن استعمال الطريقة الإنكفائية التي اشتهرت بها مدرسة Berkeley ، يمكن لها ان تستخدم كبرهان ـ مضاد للطريقة التي تقيم علاقة ما بين المساحات والكثافات .

يمكن لنا في الواقع ، اللجوء الى منحى مختلف : انطلاقاً من معدل انكفاء السكان ، ان هناك خطأ يتوافر امامنا من خلال تقديرين للأباء اليسوعيين ، تدور حول السكان الهنود المجمعين في البعثات ، أي حول جماعة Guarani تقريباً . التقدير الأول يعود الفضل فيه للأب Sepp الذي كتب عام 1690 عن وجود حوالى 30 « معسكراً صغيراً » يضم كل منها حوالى 6000 هندي ، والبعض منها كان يتجاوز 8000 شخص ، اذاً ، كان يوجد في اواخر القرن السابع عشر حوالى 200 الف Guarani تقريباً (دون حساب القبائل الحرة) . التقدير الثاني يتعلق باحصاء فعلي لكل المقيمين في البعثات ، هؤلاء الذين قدرهم الأب Lazano مؤرخ جمعية يسوع في كتابه الشهير Historia de la conquista del paraguay بحوالى 130,000 شخص عام 1730 . لنفكر بهذه المعطيات قليلا .

إن الأرسالايات اليسوعية لشاهد على إختفاء اكثر من ثلث السكان ، في أقل من نصف قرن ، لم يكن هؤلاء بمنأى عن مشاهدة هذا الانكفاء السكاني للهنود ، على العكس من ذلك فان التجمعات السكانية وتركزها فيما يشبه القرى الصغيرة ، كان يشكلان ارضاً خصبة لانتشار الأمراض المعدية ، إن رسائل الآباء اليسوعيين مفعمة بالمحاضر المؤلمة عن الفتك الذريع واليومي

الذي كانت تسببه امراض الجدري والكريب ان الأب Sepp كتب في عام 1687 يقول بان مرضاً معدياً اهلك حوالى 2000 هندي في نطاق واحد ، وفي عام 1695 اباد مرض الجدري كل المقيمين داخل « المعسكرات الصغيرة » . يبدو لنا اكيداً ، ان سياق الانكفاء السكاني لم يبدأ في اواخر القرن السابع عشر ، بل منذ وصول البيض في منتصف القرن السادس عشر . ان الأب Lozano يلخص هذا السياق : ففي العصر الذي انجز فيه كتابه التاريخي القيم ، إنخفض معدل الكثافة السكاني عند الهنود عما كان عليه قبل الغزو الكبير ، ففي نهاية القرن السادس عشر ، كان في منطقة Asuncion وحدها حوالى 24 ألف هندي من جماعة encomienda ، اما في العام 1730 فلم يبق منهم سوى الفين فقط . إن كل القبائل التي كانت تسكن هذا القسم من الباراغواي الذيم لم يكن يخضع لنفوذ اليسوعيين ، إختفت بسبب العبودية المفروضة على encomienda وبسبب الأمراض المعدية . وهكذا كتب Lozano بمرارة : « إن ريف الباراغواي كان اكثر المناطق اكتظاظاً بالسكان الهنود ، وهو اليوم شبه قاحل ، ولا نجد فيه سوى هنود البعثات » .

إن بحاثة مدرسة Berkeley رسموا لنا رسماً تبيانياً للانكفاء السكاني في منطقة Anahuac . انه مخيف وفظيع ، فمن اصل 25 مليون هندي عام 1500 ، لم يبق منهم عام 1605 سوى مليون واحد ، ويعطينا Wachtel [1] عن امبراطورية Inca ارقاماً مرعبة ايضاً ، 10 ملايين هندي عام 1530 ، مليون واحد عام 1600 . ان الخفض السكاني كان اقل عنفاً منه في المكسيك وذلك لاسباب مختلفة ، بحيث ان الكثافة السكانية هنا اختزلت الى نسبة 10-9 بينما في المكسيك وصلت الى نسبة 100 -96 ، لقد لمسنا منذ نهاية القرن السابع عشر صعوداً سكانياً طفيفاً في بلاد Andes كما في المكسيك ، وهذه لم تكن حال الهنود Guarani الذين عبر منهم 200,000 عام 1690 الى 130,000 عام 1730 .

---

(1): N. Wachtel, La vision des vaincus, Paris, Gallimard, 1971.

اما الهنود الأحرار من جماعة Guarani الذين استطاعوا الهرب من L'encomienda ومن البعثات فكانوا يقدرون في ذلك العصر بحوالى 20,000 شخص ، وباضافتهم الى 130,000 هندي الآخر تصبح لدينا مجموعة من حوالى 150,000 هندي عام 1730 . من ناحية اخرى ، فاننا نعتقد بوجوب القبول بمعدل الخفض السكاني الضئيل نسبياً اذا ما قورن بالحال المكسيكية ، نسبة 10 -9 خلال قرنين (1530 -1730) ، على هذا فان 150,000 هندي عام 1730 كانوا ضعف عشر مرات قبل قرنين من هذا التاريخ : لقد كانوا 1,500,000 شخص . اننا نعتبر ان نسبة الخفض 10- 9 تبقى معتدلة على الرغم من ان نتائجها اخذت شكل الكارثة ، وهنا تظهر الوظيفة «الحامية» نسبياً للبعثات ، ما زال الهنود encomienda يختفون بوتيرة اسرع : 24000 شخص في نهاية القرن السادس عشر ، 2000 شخص عام 1730 .

إن الرقم 1,500,000 هندي Guarani عام 1539 الذي حصلنا عليه بهذه الطريقة ، لم يعد من الجائز اعتباره افتراضياً ، كما كان الحال في نموذج الحساب السابق . اننا نعتبره الحد الأندى ، في مطلق الأحوال ، ان تلاقي النتائج المتأتية عن استعمال الطريقة الانكفائية وطريقة الكثافات الوسطية ، لهو يدعم من قناعتنا باننا لم نخطىء . اننا نجد انفسنا بعيدين جداً عن الرقم 250,000 هندي Guarani عام 1570 حسب Rosenbalt الذي لم يقبل سوى بمعدل الخفض السكاني بنسبة 20% (250,000 هندي عام 1570 , 200,000 عام 1650) ، إن هذا المعدل تعسفي ومتناقض بشكل كلي مع المعدلات المعروفة في نواح اخرى من اميركا . اما مع Steward فان الأمر يصبح اكثر عقماً : اذا كان يوجد 100,000 هندي Guarani عام 1530 (على اساس كثافة 28 نسمة في الكلم² الواحد) فهذا يعني استنتاجاً وحيداً ، ان الكثافة السكانية ، لم تكن لتتوقف عن الازدياد طوال القرنين السادس والسابع عشر ، كل هذا هو غير اكيد ! . .

من أجل تفكير سليم حول الهنود Guarani ، لا بد لنا من قبول المعطيات

الأساسية التالية : لقد كان عددهم قبل الغزو الكبير1,500,000 نسمة موزعة على350,000 كلم2 ، اي بكثافة سكانية اكثر بقليل من اربعة اشخاص في الكلم2 الواحد . ان هذا الواقع غنيٌ بالاستنتاجات .

1 ـ الإستنتاج الأول ، هو ان « الديمغرافيا » المستنبطة من التقديرات الشاملة والمتماسكة للرواة والمخبرين الأوائل ، كانت صائبة ، على مستوى النتائج والحسابات من حيث ارتكازها على النظام القياسي نفسه ، انها جردت « الديمغرافيا » التقليدية من اي قيمة واظهرت نقصها الكلي للدقة العلمية ، وهنا نتساءل عن السبب الذي حدا كلاً من Rosenbalt وKroeber أوSteward المشهور عنهم اساليبهم العلمية ، الى أن يختاروا ـ ضد اي بديهة ـ الفرضيات الضعيفة في حساباتهم عن عدد السكان الهنود .

2 ـ اما الاستنتاج الثاني ، فهو يتعلق بمسألة السلطة السياسية التي سوف نبلورها لاحقاً . نكتفي الآن بالاشارة الى ان هناك اختلافاً جذرياً وجوهرياً بين مرشد عصبة صغيرة من الصيادينGuayaki يبلغ تعدادها 25 الى30 شخصاً ، او زعيم حزب من مئة محارب في منطقةChaco ، او زعماءmburuvicha الكبار ، هذا من ناحية ، وبين الزعماء العظام من جماعةTupi-Guarani الذين يطرحون الى المعركة عدة الآف من الرجال .

3 ـ لكن النقطة الأساسية هنا تتعلق بالسؤال العام عن الديمغرافيا الهندية قبل وصول البيض . ان ابحاث مدرسةBerkeley عن المكسيك ، وابحاث Wachtel عن بلادAndes ، المتلاقية في نتائجها (فرضيات قوية) ، تمتلك فيما بينها خاصية مشتركة ، انها تدور حول الحضارات العليا . لكن تفكيرنا المتواضع عن جماعةGuarani ، اي عن سكان غابات يذهب في نتائجه ضمن اتجاه الأبحاث الوارد ذكرها . وبالنسبة لسكان الغابة هؤلاء ، يجب ايضاً اللجوء الى الفرضيات القوية . هنا لا نستطيع إلا أن نؤكد موافقتنا الكاملة على ما يذهب اليهP. Chaune :

« ان نتائج اعمال Cook, Borach تقودنا الى مراجعة كاملة لتصورنا عن التاريخ الأميركي . ان هذا التاريخ عن 40 مليون رجل يحكم د . Rivet على انه مبالغ في التقدير ، لم يعد هو التاريخ المفترض اعتماده بالنسبة لأميركا ـ قبل كولومبية ، انه تاريخ 80 مليوناً وربما 100 مليون ما يجب اعتباره : ان الكارثة التي خلفها الغزو الكبير لهي اكبر بكثير مما دانه Las Casas » خلاصة تجعل الدم يجمد في العروق : « انه ربع البشرية على الأجمال ، ذلك من سحقته الصدمات الميكروبية للقرن السادس عشر(1) » .

ان تناولنا الدراسة والتحليل حول حال الغابة ، يأتي ليؤكد صحة الفرضيات في مدرسة Berkeley ، وليلزمنا بقبول الفرضية الديمغرافية القوية ، في كل اميركا وليس عبر الحضارات العليا فقط . اننا سوف نشعر باعماقنا اننا مغمورون جداً ، إذا ما قيض لعملنا هذا عن جماعة Guarani اثبات القناعة بضرورة « القيام بهذه المراجعة الكبرى التي تدعونا اليها وبشكل ملح ، مدرسة Berkeley(2) » .

---

(1): P. Chaunu, Op. Cit, 1963, P. 117

(2) Ibid, 118

* : هذه الدراسة ظهرت اساساً في مجلة L'Homme ، وXIII (1,2) 1973, .

الفصل الخامس

القوس والسلّة

فجأة ، دون تمهيد ، عانق الليل الغابة . . واتكأت الأشجار ، صغيرها ، وكبيرها ، على بعضها البعض . الظلام يرافقه السكون . لقد صمتت القرود . . وحبست الطيور أصواتها ! . وحدها تُسمع كئيبة ، يائسة أنغام Urutau التي معها يختفي الضجيج المعتاد في مكانٍ تعيش فيه خلسة ، مجموعة من البشر . تعيش في تفاهم ضمني مع الخشوع العام الذي تنتظم فيه الكائنات والأشياء ! . . هنا ، ترتاح جمهرة من الهنود الحمر ، جماعة Guayaki . متأجج بعض الأحيان من نسمة هواء ، فإن لهيب النار المنبعث من خمسة أو ستة مشاعل عائلية ، ينتزع من العتمة ملاجىء واهية وغير دائمة من سعف النخيل ، كل واحد منها يأوي عائلة هو منها مكان الإستراحة . همهمات . . أحاديث ما بعد الطعام تتوقف شيئاً فشيئاً ، والنساء اللواتي يحضنَّ أطفالهن الجاثمين ، يسترسلن في النوم ؛ أما الرجال المتحلقون حول النار ، فنظراتهم الساكنة تجعلنا نظنهم نياماً أيضاً ، على كل حال ، انهم لم ينموا في حين نظراتهم التي تتأمل الغياهب المجاورة ، تظهِرُ إنتظاراً حالماً . ها إن الرجال يستعدون هذه الليلة للغناء . في هذا الوقت الملائم ، سوف ينشدون ، كلٌ ينشد لنفسه ، انشودة الصيادين : إن تأملهم هذا يهيء النفس

للإنسجام مع الكلام الذي سيغنون . بعد حين يرتفع صوتٌ لا يكاد يُسمع في البداية ، وهو بمقدار ما ولد خافتاً ، فإنه يدمدم بحذرٍ لا يتلفظ بشيء ، كأنما يبحث بتأنٍ عن النبرة والكلام المناسبين . شيئاً فشيئاً يبدأ الصوت بالإرتفاع على أن المغني أصبح الآن واثقاً من نفسه وفجأة ، يتدفق غناه صاخباً ممتداً بلا قيود ، مستثيراً أصواتاً أخرى تنضم الى الأول لتقول جميعها كلاماً خاطفاً كأنما هو جوابٌ عن أسئلة سابقة .

كل الرجال يغنون الآن دون حراك على الدوام ، والنظرات منهم أكثر ضياعاً . يغنون معاً ، لكن لكل منهم أغنيته الخاصة . هؤلاء هم أسياد الليل الذي يريد كل واحد منهم فيه أن يكون سيداً لنفسه . متهدج ، ملتهج ومحتد كلام الصيادين الهنود من جماعة(1) Ache ، لكنه سريعاً ما يتداخل في حوارٍ كان يقصد نسيانه .

هناك تعارض بادي الوضوح ينظم ويسيطر على الحياة اليومية لجماعة Guayaki : إنه التعارض بين النساء والرجال . إن نشاطات هذه الجماعة المتصفة بإنقسام جنسي واضح ، تبرز لنا حقلان منفصلين من المهام حيناً ، ومتكاملين حينا آخر . لكن على خلاف أغلب المجتمعات الهندية الأخرى ، لا يعرف جماعة Guayaki شكلاً من العمل المشترك بين النساء والرجال . إن الزراعة مثلاً ، هي نشاطات ذكرية أكثر منها أنثوية ، ذلك أن النساء ينصرفن على العموم ، إلى نثر البذار ونزع الأعشاب من البساتين ، ثم إلى قطف الخضروات وحصاد الحبوب ، بينما يهتم الرجال بنصب وغرس الأشجار وحرق النباتات الجافة . لكن ، إذا كانت الأدوار متميزة بدقة وغير قابلة للتبادل ، فإنها على الرغم من ذلك ، عاجزة عن تأمين نجاح عملية هي على مقدار من الأهمية كالزراعة ، على كل حال ، لا شيء من هذا القبيل عند جماعة Guayaki . إنهم مجرد بدو يجهلون تماماً فن الزرع ، ذلك أن

---

(1) : الإسم الذي يطلقه على أنفسهم الهنود من جماعة Guayaki .

إقتصادهم يرتكز بشكل مطلق على إستغلال الموارد الطبيعية التي تغدقها عليهم الغابة والتي يمكن لها تفصيلها تحت عنوانين رئيسيين : منتوج الصيد ، والمنتوجات العائدة من إلتقاط وتجميع الأثمار وعلى وجه الخصوص ، إلتقاط وتجميع العسل ، إضافة إلى بعض الحشرات الطفيلية ولب سعف النخيل المسمى Pindo . هكذا ، يمكن لنا الإعتقاد ، بأن هذين الصنفين من الغذاء يتوافقان مع النموذج الأكثر إنتشاراً في أميركا الجنوبية ، بحيث أن الرجال يقومون بإصطياد ما هو طبيعي تاركين للنساء مهمة التجميع . في الحقيقة ، إن الأشياء تجري بشكل مختلف عند جماعة Guayaki ، ذلك أن الرجال يصطادون ويجمعون في الوقت نفسه ، ليس بسبب حرصهم على راحة نسائهم وتوفيرهن بالتالي للمهام التي تعود إليهم بشكل طبيعي ، وإنما في الواقع بسبب المشقة لعملية التجميع والإلتقاط والتي يصعب على النساء إنجازها بسهولة : الكشف عن خلايا النحل ، إستخراج العسل، قطع الأشجار الخ . . ، إن الأمر يتعلق هنا بشكل من التجميع يخرج من نطاق النشاطات المبذولة . بمعنى آخر نقول ، أن عملية التجميع هي السائدة في مكان آخر من أميركا الجنوبية ، أي ذلك القائم على إلتقاط ثمرة العنبية ، الأثمار ، الجذور ، الحشرات . . . الخ يبقى غير معروف لدى جماعة Guayaki ما دامت الغابة التي يعيشون فيها تفتقر الى هذا النوع من الموارد الطبيعية ، فعلية . إذا كانت النساء لا تمارس التجميع عملياً ، السبب ، أنه لا يوجد أي شيء لتجميعه .

إن الإمكانات الإقتصادية لجماعة Guayaki تعاني ثغرتين أساسيتين ، الأولى حضارية ، ناتجة عن غياب الزراعة ، والثانية طبيعية ناتجة عن قلة المواد الغذاء . مشكلة ترتكز اساساً على الرجال ، ولا تعني ابداً أن النساء لا يشاركن في الحياة المادية للجماعة ، ذلك أن الوظيفة الحاسمة في نمط هذه الحياة القبلية (نقل الخيرات العائلية) تعود إليهن ، إضافة إلى صنع السلال ، أوتاد القوس ، الطبخ والإهتمام برعاية الأطفال . . . الخ . إن النساء إذاً ، يكرسن اوقاتهن كلياً للقيام بهذه الأعمال الضرورية بعيداً عن الظهور بمظهر العاطلات

من العمل ؛ هذا الواقع لا يلغي دورهن الضئيل على صعيد « إنتاج » الغذاء الحيوي مما يجعل الرجال يستأثرون كلياً بعملية القيام به ؛ ما نستطيع قوله في نتيجة الأمر ، أن الإختلاف بين النساء والرجال على مستوى الحياة الإقتصادية لا تمكن قراءته إلا كتعارض بين مجموعة منتجين من ناحية ، ومجموعة مستهلكين من ناحية أخرى .

إن محتوى التفكير عند جماعة Guayaki ، كما نراه لاحقاً بوضوح أكبر ، يعبر عن طبيعة هذا التعارض القائم في أساس الحياة الإجتماعية نفسها عند القبيلة ، هذا التعارض ، هو الذي يفرض إقتصاد وجود الجماعة اليومي ويعطي بالتالي ، معنىً لمجموعة المواقف التي تنعقد فيها شبكة العلاقات الإجتماعية . إن الحيز المكاني عند الصيادين البدو ، لا يمكن له أن ينقسم حسب خطوط الإنقسام السائدة في مجال المزارعين الحضر الذين ينقسم عندهم إلى حيزٍ حضاري يتألف من القرية والبساتين ، وحيزٍ آخر طبيعي يتألف من الغابة المحيطة ، وذلك من خلال إنبنائه على دوائر ذات مركز واحد . إن الأمر عند جماعة Guayaki هو على نقيض ذلك تماماً ، بحيث أن مجالهم يتسم بتجانسٍ ثابت ينعدم فيه الإختلاف بين الطبيعة والثقافة . في الحقيقة ، إن التعارض الذي ذكرنا تفاصيله على صعيد الحياة المادية ، يقدم أيضاً مبدأ الإنقسام الثنائي للمجال ، هذا الذي يبرز أيضاً عند جماعة Guayaki ولو بشكل أقل وضوحاً مما في مجتمعات أخرى . على كل حال ، هناك مجال ذكوري وآخر أنثوي عند جماعة Guayaki ؛ الأول تحدده الغابة حيث يتصيد الرجال ، الثاني يحدده المعسكر حيث السيادة للنساء . إن أماكن الإقامة هي دون شك مؤقتة وغير دائمة : قلما تدوم أكثر من ثلاثة أيام ، لكنها تشكل مكان الراحة حيث يستهلك الغذاء الذي تحضره النساء ، بينما تشكل الغابة مكان الحركة والعمل للرجال المتسابقين للبحث عن الطريدة . هذا لا يعني أبداً بأن النساء هن أقل بداوة من أزواجهن ، لكن بسبب نمط الإقتصاد الذي يتوقف عليه وجود القبيلة ، فإن الصيادين هم الأسياد الحقيقيون للغابة : إنهم

يستثمرونها فعلياً ملزمين بسبر أغوارها بتأنٍ يهدف إلى إستغلال كل مواردها ،

إن الغابة هي مجال الخطر والمجازفة المتجددة بالنسبة للرجال على الدوام ، بينما هي على نقيض ذلك بالنسبة للنساء ، مجرد إمتداد بسيط ، مجال عبور مُمِل ومتعب . في مواجهة الغابة ، يقدم المعسكر السكينة والراحة للصياد ومناسبة روتينية لتصليح عدة صيده ، بينما تعمل النساء فيه على إنجاز نشاطهن المميز وعلى مراقبة الحياة العائلية بشكل فعال . إن الغابة والمعسكر يتميزان بإشارات متضادة تبعاً لتعلق الأمر بالنساء أو بالرجال : إن حيز « التفاهة » اليومي هو الغابة للنساء ، والمعسكر للرجال الذين لا معنى للوجود عندهم إلا كصيادين ، أي في الغابة بينما تستطيع النساء العيش داخل المعسكر كزوجات وكأمهات حينما يتوقفن عن دورهن كوسائط نقل .

إننا نستطيع إذاً ، قياس مدى وأهمية التعارض الإجتماعي ـ الإقتصادي بين النساء والرجال بما هو الأساس الذي تقوم عليه بنية الزمان والمكان عند جماعة Guayaki ؛ هؤلاء الذين يعون هذا التناقض بالمُعاش اليومي . إن إختلاف العلاقات الإقتصادية بين الصيادين وزوجاتهم ، يعبر عن نفسه في فكر الهنود Guayaki كتعارضٍ بين القوس والسلة .

إن كلاً من هاتين الأداتين ما هي في الواقع سوى وسيلة ، ولكلمة ، مختصرة « أسلوبين » من أجل الوجود ، هما في الوقت نفسه متعارضان ومفصولان بدقة . هنا لا بد لنا من الإشارة إلى أن القوس ، سلاح الصيادين الوحيد ، هو أداة ذكرية على وجه الحصر ، وبأن السلة هي الشيء نفسه بالنسبة للنساء اللواتي يستعملنها وحدهن : الرجال يصطادون ، النساء يحملن . إن علم التربية لدى جماعة Guayaki يقوم بشكل رئيسي ، على تفسير هذه الأدوار . إذ أن الصبي البالغ من العمر أربع أو خمس سنوات ، يتلقى من والده قوساً صغيراً يباشر بعدها ، بتمرين نفسه على رشق السهام منه بشكل منفرد . . بضع سنوات أخرى ، يُستبدل هذا القوس بواحد أكبر مع سهامٍ أكثر فاعلية ، بالتالي فإن الطيور التي يحضرها لوالدته ما هي إلا البرهان على

جديته والوعد بأنه سوف يصبح صياداً ماهراً . أيضاً تمر عدة سنوات أخرى ، ويبلغ الصبي الخمس عشرة سنة تقريباً ، إنه زمن التلقين ؛ هكذا تثقب الشفة السفلى للشاب ويعلق عليها زينته المسماةLe Bata ،لقد أصبح منذ الآن وصاعداً صياداً حقيقياً ، أيKybuchuété ، وهو سوف يكون قادراً بعد فترة قصيرة ، على حيازة النساء مما يتوجب عليه الإيفاء بحاجات العائلة الجديدة.

إن العناء الأول لهذا الصياد الجديد ، الذي لم ينخرط بعد في جماعة الرجال بشكل تام ، أن يصنع قوساً بيديه ، إنه منذ الآن وصاعداً أصبح عضواً « منتجاً » في العصبة ، وهو يصطاد بقوس أنجزه بنفسه ؛ وحدهما الشيخوخة أو الموت يفصلانه عن قوسه . أما الفتاة ، فحينما تبلغ سن التاسعة أم العاشرة من عمرها . فإنها تتلقى من والدتها سلة صغيرة جداً إنتظاراً لبلوغها الكامل ؛ صحيح أنها لا تنقل فيها أي شيء ، لكن سيرها المجاني ، مطأطأة الرأس ، ممدودة العنق ، توقعاً لجهدها المستقبلي إنما يحضرها لغدها القريب جداً . إن الظهور الأول للحيض والطمث عندها ، نحو السنة الثانية عشرة أو الثالثة عشرة من عمرها ، إضافة للطقس الذي يؤكد تمام أنوثتها ، يجعلان من الصبية العذراء إمرأة ستصبح قريباً زوجة « صيادDaré » . أن المهمة الأولى في حالتها الجديدة هذه ، تلك التي تميز وضعها النهائي ، هي صنع سلتها الخاصة . إن الشاب والفتاة هما في الوقت نفسه ، أسياد وسجناء ، الأول لقوسه ، الثانية لسلتها ؛ هذا الواقع هو مؤشر العبور إلى عمر الرشد والنضوج . في النهاية ؛ حينما يموت أحد الصيادين ، فإن قوسه وأسهمه تحرق بشكل طقوسي ، والشيء نفسه يجري مع آخر سلة عند المرأة : إن القوس والسلة بما هما إشارات عن الأشخاص ، لا يجب أن يستمرا في البقاء بعد زوال أصحابهما .

إن جماعة Guayaki يستوعبون هذا التعارض الذي يعمل مجتمعهم بموجبه ، وذلك من خلال نظام من المحرمات المتبادلة : منها ما يحرم على النساء لمس قوس الصيادين ، ومنها ما يمنع على الرجال لمس السلة . إن الوسائل والأدوات هي على وجه العموم حيادية جنسياً : الرجال والنساء يستطيعون

إستعمالها دون تمييز ؛ القوس والسلة وحدهما يشذان عن هذه القاعدة . هذا التحريم للإتصال الجسدي بالإشارات الأكثر تعبيراً عن الجنس المتعارض ، يسمح بتحاشي أي إنتهاك للإنتظام الإجتماعي - الجنسي الذي ينظم حياة المجموعة ؛ إنه متبعٌ بدقة ، ومن غير المعقول على الإطلاق ، رؤية إمرأة تلامس قوساً دون غرابة ، أو رؤية رجل يلامس سلة دون سخرية . إن الأحاسيس التي يشعر بها كل جنس تجاه الغرض المفضل عند الجنس الآخر ليست نفسها : إن الصياد لا يستطيع تحمل العيب الناتج عن نقله السلة بينما تخشى زوجته من لمس القوس ، ذلك أن الإتصال بين المرأة والقوس هو أكثر خطورة من الإتصال بين الرجل والسلة ، وإذا ما تجرأت إمرأة على حمل القوس فإنها تجلب على صاحبه اللعنة المسماة Pané ، أي سوء الحظ في الصيد مما يشكل كارثة على إقتصاد الجماعة . أما بالنسبة للصياد ، فإن ما يراه ويرفضه في السلة ، هو التهديد الجائز بما يخشاه ، أي لعنة Pané ؛ ذلك أن رجلاً هو ضحية هذه اللعنة الحقيقية ، أي يصبح عاجزاً عن القيام بوظيفته كصياد ، فإنه في هذه الحال يضيع نفسه ، طبيعته الخاصة ، إن جوهره يتفلت منه : ملزم بالتخلي عن قوسٍ لم يعد ذا فائدة ترجى ، لا يبقى أمامه سوى التراجع عن ذكورته نفسها ، والرضوخ لمأسوية حمل السلة . إن الرجال لا يكونون إلا كصيادين ، وهم يؤكدون على كيانهم هذا بتجنيب قوسهم الإتصال بالمرأة . على نقيض هذا الأمر ، فإن أي رجل لا يتوصل إلى تحقيق نفسه كصياد ، يتوقف مباشرة عن أن يكون رجلاً : إنه يعبر من القوس إلى السلة ، مجازياً يصبح إمرأة . في الواقع ، لا يمكن لإتصال الرجل بالقوس أن ينقطع دون أن يتحول إلى نقيضه وملحقه : إلى إتصال المرأة بالسلة .

هكذا ، كان لا بد لمنطق هذا النسق المقفل والمكون من أربعة حدود منقسمة إلى زوجين متعارضين ، من أن يكتمل : هناك رجلان من جماعة Guayaki كان يحمل كل واحد منهما سلة ، الأول ويدعى Chachubutawachugi كان يعاني لعنة Pané ، إنه لم يكن يملك قوساً

والصيد الوحيد المتاح له من وقت لآخر ، يقوم على أسر بعض الحيوانات يدوياً (خاصـة الحيوانـات المسماة Coaties tatous (1)) : إن هذا الشـكل من الصيد ، على الرغم من شيوع ممارسته عند جماعة Guayaki ، فهو أبعد من أن يكتسي في نظرهم الاستحقاق نفسه وقيمـة الصيد بواسطـة القـوس المسمى Jyvondy ؛ من ناحية أخرى ، فلقد كان Chachubutawachugi محروماً من النساء، وبما أنه كان ملعوناً Pané ، فإن مطلق إمرأة لم تكن لتقبل به حتى كزوج ثانوي ، بالتالي لم يكن بمقدوره الانخراط في عائلة أحد من أقربائه : إن هؤلاء يعتبرونه غير مرغوب فيه ، حضوره الدائم بينهم لأنه رجل يفاقم نهمه الزائد بسبب عدم جدارته التقنية . دون زوجة لأنه دون قوس ، لا يبقى أمامه سوى الرضوخ أمام مصيره البائس . إنه لا يرافق باقي الرجال في حملات صيدهم على الاطلاق ، لكنه يذهب وحده أو برفقة النساء بحثاً عن إلتقاط وتجميع حشرة اليرقانة ، العسل أو الثمار التي يكون قد إستدل عليها سابقاً ؛ ولكي يستطيع نقل ما جمعه فإنه يحمل بنفسه سلة وهبته إياها إحدى النسـاء كهدية . إن سوء حظه في الصيد يقفل في وجهه ممر العبور إلى النساء ؛ لقد خسر ولو جزئياً صفته كرجـل ووجـد نفسـه هكذا ، مرمياً في حقـل السلـة الرمزي .

الحال الثـانية تختلف قليلاً عن الأولى . إن Krembégi كان في حقيقـة الأمر لواطياً . لقد كان يعيش مثل النساء ومعها ، ويحافظ على شعر أطول من باقي الرجال ولا يقوم سوى بأعمال نسائية : إنه يعرف فن « الحياكة » ويصنع من أسنان الحيوانات التي يقدمها له الصيادون ، عقود زينة ، تبرز لديه ذوقاً وإستعدادات فنية أكثر مما عند النساء ؛ وفي نهاية الأمر ، فهو طبعاً كان يملك سلة . بإختصار نقول ، أن Krembégi يقيم الدليل على مستـوى الـذوق

---

(1) : Tatous نوع من الحيوانات المفترسة التي تأكل النمل ، Coatis حيوان أميركي صغير من اللواحم (المترجم) .

الرفيع الذي تتميز به جماعة Guayaki ، هذا المستوى الذي يقتصر عادة على المجتمعات الحضرية . إن هذا اللواطي الغامض ، يعيش هو نفسه كإمرأة متبنياً كل المواقف والتصرفات الخاصة بهذا الجنس . إنه يرفض مثلاً وبعناد كبير الإتصال بالقوس ، تماماً كما يرفض الصيادون الإتصال بالسلة ، ذلك أنه كان يعتبر مكان وجوده الطبيعي في عالم النساء . إن Krembégi كان شاذاً جنسياً لأنه كان ملعوناً . Pané ، وإن سوء حظه في الصيد ، ربما عاد إلى كونه لوطياً قبل كل شيء ، ولو بشكلٍ غير واعٍ . على كل حال ، إن أحاديث أصدقائه ومرافقيه عنه ، تكشف بوضوح أن شذوذه الجنسي قد أصبح أمراً معترفاً به إجتماعياً ، أي رسمياً ، ما دام عجزه عن إستعمال القوس بات مؤكداً : إن Krembégi بالنسبة لجماعة Guayaki ، هو مجرد شرج للنكاح ، نتيجة كونه Pané .

إن جماعة Aché كانوا يحملون مواقف مختلفة في النظر لكل واحد من حاملي السلة هؤلاء . الأول Chachubutawachugi كان مدعاه للسخرية والهزء العام الخاليين من أي خبث ، الرجال كانوا يحتقرونه بوضوح تام ، النساء كن يضحكن عليه والأولاد كانوا يحترمونه بشكل ضئيل جداً ، بالمقارنة مع باقي الراشدين . أما Krembégi فهو على العكس من ذلك ، لم يكن يسترعي أي إنتباه وخصوصاً من قبل الجماعة ، طالما أن عجزه كصياد وشذوذه الجنسي هما من الأمور البديهية المؤكدة . أكثر من ذلك ، فإن بعض الصيادين كانوا يجعلون منه ، من وقت لآخر ، شريكاً جنسياً ، مظهرين عبر هذه الممارسات الشهونية الكثير من الدعارة والمجون ، دون أن يبرز منهم نحوه أي شعور بالإحتقار . إن هذين الرجلين من جماعة Guayaki كانا يبديان إستعدادات متفاوتة في التكيف مع كل من مواقعهما المختلفة ، وذلك توافقاً مع الصورة التي يعطيها عنهما مجتمعهما الخاص . فبقدر ما كان Krembégi مرتاحاً وهادئاً ، بقدر ما كان Chachubutawachugi موتوراً ، عصبياً وقلقاً وفي أغلب الأحيان تعساً .

كيف يمكن لنا تفسير هذا الإختلاف في تعامل جماعة Aché مع فردين ، هما على الأقل، متساويان سلبياً على الصعيد الشكلي؟إن وضعيتهم المتماثلة نسبة لباقي الرجال (تساويهم في اللعنة ، Pané) تمنع عليهما التساوي الإيجابي ، ذلك أن أحدهما Chachubutawachugi ، على الرغم من أنه مجبرٌ للتخلي عن محدداته الذكرية ، فهو يبقى رجلاً في نهاية المطاف ؛ بينما تحمل الآخر Krembégi مسؤولية وضعه كرجل غير صياد مع النتائج القصوى المترتبة عليه ، عبر « صيرورته » إمرأة . بكلمات أخرى نقول ، أن Krembégi قد وجد عبر شذوذه الجنسي ، الشكل الذي يوجهه إليه منطقياً عجزه عن إحتلال موقع له داخل مجال الرجال ، بينما نجد أن Chachubutawachugi في المقابل ، برفضه لحركة هذا المنطق نفسه ، قد إقتلع من دائرة الرجال دون أن يستتبع ذلك إنخراطه في دائرة النساء ؛ بنتيجة الأمر ، إنه لا يوجد في أي مكان ووضعه أكثر إزعاجاً من وضع Krembégi . لقد كان هذا الأخير يحتل بنظر جماعة Aché موقعاً محدداً ، خالياً من أي لبس ، وهو على الرغم من تناقضه ، كان موقعاً طبيعياً ولو كانت هذه « الطبيعة » الجديدة نسائية . أما Chachubutawachugi فهو على العكس من ذلك ، كان بحد ذاته يشكل نوعاً من الفضيحة المنطقية ، بعدم وضعه نفسه في أي مكان معين بوضوح : إنه ليس الآخر ، إنه هو نفسه ، إنه « اللا طبيعي » . هنا تجد عدائية جماعة Guayaki تجاهه مبرراً لها ، هذه العدائية التي تبرز فيما وراء السخرية ، وهنا أيضاً تجد أساساً لها ، صعوباته النفسية وشعوره القوي بالإحباط وبتخلي الجماعة عنه : تلك هي استحالة قبول الإتصال بين الرجل والسلة . لقد أراد Chachubutawachugi بطريقة مثيرة للشفقة البقاء كرجل ، دون أن يكون صياداً ، لكنه بهذا عرض نفسه للهزء والسخرية ما بقي نقطة إتصال بين منطقتين منفصلتين بشكل طبيعي .

إننا نستطيع الإفتراض بأن هذين الرجلين يبقيان على إختلاف العلاقات التي يقيمها كل منهما مع ذكورته ، وذلك على مستوى السلة . هكذا يحمل

Krembégi سلته كالنساء ، أي بواسطة عصابة رأس مربوطة على جبهته . أما Chachubutawachugi فيحملها بواسطة عصابة مربوطة على صدره بدلاً من رأسه ؛ إن هذه الطريقة هي أكثر إرهاقاً وتعباً من الأولى ، لكنها الوسيلة الوحيدة بالنسبة إليه لكي يظهر أنه رجل حتى ولو كان دون قوس .

مركزي بموقعه وقوي بنتائجه ، فإن هذا التعارض الكبير بين النساء والرجال يفرض طابعه إذاً ، على كل جوانب ومظاهر الحياة عند جماعة Guayaki إن هذا التعارض نفسه هو الذي يؤسس الإختلاف بين أغنية الرجال وأغنية النساء . في الحقيقة ، فإن الأغنية الذكرية المسماة Prera والأغنية الأنثوية المساة Chengaruvara تتعارضان بشكل كلي إن من ناحية الأسلوب أو من ناحية المحتوى ، إنهما يعبران عن نمطين مختلفين من الوجود ، عن حضورين متمايزين في العالم ، عن نظامين متعارضين من القيم . من جهة أخرى ، يبدو لنا من الصعوبة بمكان الحديث عن أغنية عند النساء ، ذلك أن الأمر يتعلق في الحقيقة « بسلمة متباكية » وعامة : حتى خارج السلام الطقسي لشخص غريب أو لقريب ما غائب منذ زمن بعيد ، فإن النساء تبكين وهن « يغنين » بنبرة نواحية وصوت قوي ، متربعات على الأرض والوجه مخبأ بأيديهن ، إنهن يؤكدن على كل جملة من انشودتهن الرتيبة بشهيق ونحيب حادين . إن النساء غالباً ما يغنين كلهن سواسية ، بحيث أن ضوضاء تحسرهن وتأوههن الملازمة للغناء ، تعطي لدى السامع غير المهيأ ، شعوراً بعدم الإرتياح . وعندما ينتهي كل شيء . فإن ما يثير فينا المزيد من الدهشة ، هو رؤية وجه النساء الوديع وعيونهن الجافة ، كأن شيئاً لم يكن . من ناحية أخرى ، يبدو لنا مناسباً الاشارة إلى أن أغنية النساء تأتي غالباً في ظروف طقوسية : إما خلال الإحتفالات الرئيسية عند مجتمع Guayaki ، إما خلال المناسبات العديدة للحياة اليومية ؛ مثلاً ، حين يحضر الصياد الى المعسكر ومعه حيوان أو طريدة ما ، فسرعان ما تهرول المرأة « تحييه » باكية ، لأنه يكون قد إستحضر معه قريباً مختفياً ، وأيضاً إذا ما جرح طفل في أثناء اللعب

تروح والدته تنشد على الفور Chengaruvara شبيهة بالأخريات . إن أغنية النساء لا تسودها البهجة كما يمكن لنا أن نتوقع منها ، لأن موضوعاتها هي على الدوام ، الموت ، المرض وعنف البيض ، هكذا فإن النساء ينهضن من خلال تعاسة أغنياتهن ، بكل أعباء القلق والتعب والمعاناة عند جماعة Aché .

إن تباين أغنية النساء مع أغنية الرجال يبدو حاداً إلى درجة كبيرة ؛ إن هناك نوعاً من التقسيم الجنسي للنشاط اللفظي الكلامي عند جماعة Guayaki تتعهد النساء بموجبه ، كل المظاهر السلبية للوجود ، بينما يكرس الرجال أنفسهم للإحتفال ، إن لم يكن بالمباهج ، فعلى الأقل بالقيم التي تجعل من هذا الوجود محتملاً بالنسبة إليهم،هكذا،فبينما النساء يخفين انفسهن وراء هذه الحركات ، ويعملن على إذلال أنفسهن حينما يغنين ويبكين ، أما الصياد فعلى العكس من ذلك ، أنه ينطلق في الغناء متحمساً ، رافع الرأس ومستقيم الهامة ، بصوتٍ قوي وشبه عنيف ، وفي ذروة من الإثارة . إن الصياد مؤكداً بهذه الرجولة القصوى ثقة بالنفس لا تتزعزع كما أنه يعبر ، عن إنسجام مع الذات لا يستطيع أحد التشكيك فيه . إن لغة الأغنية الذكرية ، هي من ناحية أخرى ، مشوهة جداً ، فبقدر ما يعمل الإرتجال في كلمات هذه الأغنية ولحنها ، بسهولة وفنٍ كبيرين ، بقدر ما تتدفق الكلمات بعفوية حيث يفرض المغني عليها بعد فترة وجيزة ، تحولاً يجعلنا نعتقد سماع لغة أخرى مختلفة : إن هذه الأغنيات بالنسبة لجماعات أخرى غير Aché ، هي غير مفهومة على الإطلاق .

إن الفكرة الرئيسية لهذه الأغنيات ، ترتكز أساساً على لغة تفخيمية يبثها المغني إلى نفسه بحيث أن محتوى خطابه يبقى شخصياً بالدرجة الأولى ؛ كل شيء في هذا الخطاب ، يُقال بصفة الضمير المتكلم ، الأنا . إن الرجل يتكلم بشكل حصري تقريباً عن مآثره كصياد ، عن الحيوانات التي واجهته والجروح التي أصيب بها ، نتيجة جدارته برشق السهام .

تكرار إلى ما لا نهاية ، إنه يعلن بطريقة شبه حصرية : أنا صياد

عظيم ! . إنني معتاد على القتل بسهامي ! ، أنا طبيعة قادرة ! طبيعة غاضبة وعدائية » ! ، ولكي يظهر أن مجده غير قابل للنقاش ، فإنه ينشد عباراته مستتبعاً إياها بترديد « أنا ، أنا ، أنا »(1) .

إن اختلاف الأغنيات يعبر بشكل مدهش حقاً عن التعارض الجنسي الذي ذكرنا . إن أغنية النساء ما هي سوى نحيب جماعي ، غالباً ما يُسمع في النهار . أما أغنية الرجال التي تنفجر دائماً في أثناء الليل ، فعلى الرغم من أن أصوات الرجال العفوية فيها ، تعطي في بعض الأحيان إنطباعاً عن كورس جماعي ، فإن هذا الأمر لا يعدو كونه مظهراً مخادعاً ، لأن كل صياد هو في الواقع عازف منفرد . أكثر من هذا نقول ، إن أغنية النساءChengaruvara غالباً ما ترتكز على صيغٍ متكررة بشكل آلي ، ومتكيفة مع مختلف المناسبات الطقوسية ، بينما لا تخضع أغنية الرجالPrera إلا لمزاجهم الشخصي فقط ولا تنتظم إلا تبعاً لفرديتهم ؛ إنها مجرد إرتجال شخصي يسمح بالعثور على نتائج جمالية فنية في لعبة الصوت . إن هذا التحديد الجمعي لأغنية النساء المستقلة عن أغنية الرجال ، إنما يعيدنا إلى التعارض الذي إنطلقنا منه : أي إلى العنصر الوحيد الذي « ينتج » مجتمع Guayaki ؛ إن الصياد يشعر على صعيد اللغة بحرية الإبداع ، تلك التي لا يسمح بها وضع النساء « كمجموعة من المستهلكات » .

إن هذه الحرية التي يعيشها الصيادون ويتغنونَ بها، لا تتعلق فقط بطبيعة العلاقة التي تربطهم كمجموعة بالنساء ، وتفصلهم عنهن في الوقت نفسه . ذلك أن تعارضاً آخراً خفياً ينكشف من خلال أغنية الرجال ، إنه ليس أقل فعالية من الأول ، لكنه لا شعوري : إنه تعارض الصيادين فيما بينهم ؛ ولكي نستطيع أن نسمع أغنيتهم بشكل أفضل ، ونفهم بالتالي ما نريد قوله بشكل

---

(1) : إن لكلٍ من الرجلين الملعونين بلعنة Pané موقفاً مختلفاً من الأغنية : Chachubutawachugi لا يغني إلا في مناسبات يجد نفسه معنياً فيها مباشرة ، مناسبة ولادة طفل مثلاً ، بينماKrembégi لا يغني أبداً .

حقيقي ، لا بد لنا من العودة مرة أخرى إلى أتنولوجيا جماعة Guayaki وإلى الأبعاد الأساسية في ثقافتهم .

هناك تحريم غذائي يمنع على الصياد Aché إستهلاك لحم الطريدة التي يستولي عليها بنفسه : « إن الحيوانات التي نقتلها بأيدينا لا يجب علينا أن نأكلها نحن أنفسنا » ؛ وحينما يصل الصياد الى معسكره يبادر فوراً إلى قسمة حصيلة صيده بين أفراد عائلته (المرأة والأولاد) من جهة ، وباقي أعضاء العصبة من جهة أخرى ؛ وبشكل طبيعي فهو لا يتذوق اللحم الذي تحضره زوجته . لكن الطريدة كما رأينا ، تحتل المكان الأكثر أهمية في غذاء جماعة Guayaki ؛ نتيجة هذا الواقع ، فإن الرجل يقضي حياته في الصيد من اجل الآخرين ومنهم يتلقى حاجاته الغذائية الخاصة ؛ إن هذا التحريم متبع بصرامة ، حتى من قبل الصبيان غير المدربين بعد عندما يقتلون الطيور . إن احدى أهم نتائج هذا التحريم ، أنه يمنع توزيع الهنود إلى عائلات أولية : إن الرجل يفضل الموت جوعاً على أن يخرق هذا التحريم ، إذاً لا بد من التنقل في مجموعة . إن رجال جماعة Guayaki يؤكدون بأن الوسيلة الناجعة لجلب لعنة Pané ، هي أكل الحيوانات التي يقتلونها بأنفسهم . إن خوف الصيادين الكبير هذا ، لهو كاف لكي يفرض عليهم إتباع التحريم الذي يرتكز عليه : إذا كنا نريد فعلاً الإستمرار في صيد الحيوانات ، يجب علينا الإمتناع عن أكلها . إن هذه النظرية القبلية ترتكز ببساطة على الفكرة القائلة بأن الإتصال بين الصياد والحيوانات الميتة على صعيد « الإستهلاك » ، يؤدي إلى الإنفصال بين هذا الصياد و[illegible]ات الحية على صعيد « الإنتاج » . إن لهذه النظرية إذا ، منحى سلبياً واضحاً يتلخص في منع هذا الإتصال ؛ لكن في حقيقة الأمر ، فإن لهذا التحريم الغذائي قيمة إيجابية أيضاً ، إنه يعمل كمبدأ بنيوي ، يشكل بما هو كذلك ، أساس مجتمع Guayaki . إن هذا المبدأ بما يقيمة من علاقة سلبية بين الصياد وحصيلة صيده ، فإنه يضع في الوقت نفسه ، كل الرجال في الموقع نفسه بالنسبة لبعضهم البعض ، بالتالي فإن

مبادلات الهبات الغذائية ليس ممكناً فقط ، بل هو أيضا ضروري : كل صياد يعطي في الوقت نفسه اللحم ويأخذه . إن التحريم الواقع على الطريدة يشكل إذاً ، الفعل الذي يؤسس تبادل الغذاء عند جماعة Guayaki ، إنه أساس مجتمعهم نفسه . هناك قبائل أخرى دون شك ، تعرف هذا النوع من المحرمات ، لكنه عند جماعة Guayaki يكتسي أهمية خاصة بما هو مصدر غذائهم الرئيسي ؛ وهو حينما يرغم الفرد على الإنفصال عن طريدته ، فإنه يرغمه أيضاً على الثقة بالآخرين ، سامحاً بذلك ، بتوثيق العلاقة الإجتماعية بطريقة نهائية ؛ إن خضوع الصيادين بعضهم لبعض يضمن صلابة وإستمرارية هذه العلاقة ، وما دام المجتمع هو الذي يربح ما يخسره أفراده نتيجة إستقلالهم . إن إنفصال الصياد عن طريدته هو الذي يؤسس إتصال الصيادين فيما بينهم ، إنه العقد الذي يدير مجتمع Guayaki . أكثر من هذا . فإن الإنفصال على صعيد الإستهلاك بين الصيادين والحيوانات الميتة يؤمن ، عبر تجنيبهم لعنة Pané ، تكرار الإتصال مستقبلياً بين الصياد والحيوانات الحية ، أي النجاح في الصيد ، إذاً ، بقاء المجتمع .

إذا كان هذا التحريم الغذائي ، بما يفسحه من مجال أمام الإتصال المباشر بين الصياد وطريدته ، يندرج في إطار الطبيعة نفسها ، فهو يندرج من ناحية أخرى في قلب الثقافة نفسها : بما يفرضه من توسط الصيادين الآخرين بين الصياد وغذائه . إن تبادل الطريدة هو الذي يحدد نمط الحياة الإجتماعية عند جماعة Guayaki ، محولاً عبر سمته الإلزامية ، كل صياد - فرد إلى علاقة . بين الصياد و « منتوجه » ينحفر مجال الخطر ، مجال التحريم والإنتهاك ؛ إن الخوف من لعنة Pané هو الذي يؤسس التبادل ، من خلال نزعه عن الصياد أي حق له في طريدته : إن هذا الحق لا يمارس إلا على طريدة غيره . . . على كل حال ، ما يصدمنا كثيراً ، هو الإستنتاج بأن نفس هذه البنية العلائقية التي يتحدد الرجال بموجبها على مستوى رواج الخيرات ، تتكرر أيضاً على مستوى المؤسسات الزواجية .

منذ بدء القرن السابع عشر ، حاول المرسلون اليسوعيون مراراً الإتصال بجماعة Guayaki ، لكن دون جدوى ؛ على أنهم إستطاعوا في أثناء ذلك ، جمع معلومات وافرة عن هذه القبيلة الغامضة ، منها (وهذا ما أثار دهشتهم) أن هناك فائضاً من الرجال بالنسبة لعدد النساء عن جماعة Guayaki ، وذلك على عكس ما هو سائد عند القبائل الهمجية الأخرى . إن الآباء اليسوعيين لم يخطئوا ، لأننا إستطعنا نحن بعد مرور 400 سنة ، أن نلاحظ نفس هذا الإختلال النسبي الجنسي عند هذه القبيلة : عند واحدة من المجموعتين الجنوبيتين مثلاً ، هناك إمرأة واحدة لكل رجلين ، وليس من الضروري تصور أسباب هذا الخروج عن المألوف(1) ، لكن من المهم تفحص نتائجه . مهما يكن شكل الزواج المفضل عند مجتمع ما ، هناك على الدوام عدد متساوٍ تقريباً من الزوجات والأزواج المحتملين . لقد كان أمام مجتمع Guayaki أن يختار بين عدة حلول لإعادة المساواة بين هذين العددين ، طالما أن الحل - الإنتحاري الذي يدعو للتخلي عن قاعدة تحريم سفاح المحارم هو من المستحيلات . أحد هذه الحلول يدعو إلى إبادة كل مولود جديد من الذكور ، لكن كل طفل - ذكر هو في المستقبل صياد - أي عضو أساسي في الجماعة : إذاً ، من التناقض بمكان التخلص منه . أحد الحلول الأخرى يقوم على مبدأ القبول بوجود عدد مهم نسبياً من العازبين ، لكن هذا الخيار فيه من المجازفة أكثر مما في الأول ، ذلك أن وجود العازب في مجتمعات ضئيلة سكانياً الى حد كبير يشكل خطورة على توازن المجموعة . إذاً ، بدلاً من تخفيض الأزواج بشكل مفتعل ، لا يبقى أمام الجماعة سوى زيادة عدد الأزواج الفعليين عند كل إمرأة ، أي تأسيس نظام زواج قائم على تعدد الأزواج الذكور . هكذا يتم إستيعاب كل العدد الزائد من الرجال من قبل النساء ، على شكل أزواج ثانويين يدعون Japétyva ، ويحتلون بالنسبة للزوجة المشتركة المكانة نفسها لدى الزوج الأساسي المسمى Imété .

(1) Pierre Clastres, Chroniques des Indiens Guayaki, Paris, Plon, 1972

لقد عرف مجتمع Guayaki ، إذن ، كيف يحمي نفسه من هذا الخطر المميت ، وذلك من خلال فرض تكيف العائلة الزواجية على هذه الديمغرافيا غير المتوازنة بشكل تام . ماذا يترتب على هذا الواقع بالنسبة للرجال ؟ عملياً ، إن أحداً من الرجال لا يستطيع معاشرة إمرأته بشكل إفرادي ، لأنه ليس زوجها الوحيد ، وهو يتقاسمها مع رجل آخر ، أو مع رجلين كما في بعض الحالات . ما يمكننا تصوره في هذا الصدد ، أن هذا الوضع الذي يشكل ضابطاً ثقافياً يحدد الرجال أنفسهم من خلاله ، لا يزعج هؤلاء الرجال وبالتالي ، لا يصدر عنهم أي رد فعل مميز تجاهه . في حقيقة الأمر نقول ، إن العلاقة بين الثقافة وبين الأفراد الذين تعيش بداخلهم ليست آلية على الإطلاق بالتالي ، فإن أزواج جماعة Guayaki حينما قبلوا الحل الوحيد الممكن للمسألة المطروحة عليهم ، فهم إنما قبلوا به على مضض . إن الأسر المتعددة الأزواج هي ذات وجود هادىء ، طالما أن أطراف المثلث الزواجي الثلاثة تعيش في تفاهم جيد . هذا لا يمنع بالمقابل أن يشعر الرجال سراً في أنفسهم أحاسيس الإنزعاج والعدائية تجاه شريكهم في حيازة الزوجة - فيما بينهم لا يعلنون هذه الأحاسيس إطلاقاً - . خلال إقامتنا عند جماعة Guayaki ، قامت إمرأة متزوجة بمغامرة غرامية مع شاب أعزب ، وحينما علم الزوج غضب من هذا الأمر وبادر إلى ضرب غريمه ، لكن أمام اصرار زوجته وإبتزازها له ، وافق في نهاية الأمر على إضفاء طابع الشرعية على هذا الواقع ، سامحاً لعشيق زوجته الخفي أن يصبح الزوج الرسمي الثانوي لها . لم يكن أمامه خيار آخر ، لأنه في حال رفضه هذا التدبير ، لكانت زوجته قد تركته حاكمة عليه أن يعيش أعزباً نتيجة عدم توافر إمرأة أخرى في القبيلة ، هذا من جهة ، من جهة أخرى ، فإن ضغط الجماعة الهادف إلى إزالة أي عامل عدم إستقرار ، كان قد أرغمه عاجلاً أم آجلاً ، على التلاؤم مع مؤسسة تعمل على وجه التحديد لحل هذا النوع من المشاكل . في تلك الفترة أيضاً توفى الزوج الثانوي لإمرأة أخرى ، كانت علاقاتها مع زوجها الأصلي جيدة جداً على الدوام : مودة وإحترام وتهذيب متبادل ؛ لكن هذا الزوج الأساسي Imété الباقي على قيد

الحياة ، لم يظهر قدراً كافياً من الحزن لفقدان شريكه Japétyva ، بل أنه لم يخف سروره : « أنا سعيد الآن ، لأنني أصبحت الزوج الوحيد لإمرأتي » .

هناك أمثلة كثيرة أيضاً ، لكن الحالتين اللتين ذكرناهما تكفيان لإظهار رجال جماعة Guayaki أنهم بعيدون عن الشعور بالإرتياح تجاه هذا الزواج المتعدد الذكور ، وذلك على الرغم من قبولهم له . إن هناك نوعاً من « الخلل » بين هذه المؤسسة الزواجية ـ التي تحافظ على تكامل الجماعة(1) ـ وبين الأفراد الذين تعنيهم ، إن الرجال يوافقون عليها لأنها ضرورية بسبب نقص عدد النساء ، لكنهم يعيشونها كالزام كريه الى حد ما . يتوجب إذاً على الأزواج المتعددين من جماعة Guayaki أن يتقاسموا نساءهم مع رجل آخر ، أما أولئك الذين يمارسون حقهم الزواجي بمفردهم ، فهم معرضون في كل لحظة لرؤية هذا الإحتكار ملغياً عبر مزاحمة أعزب أو أرمل ما .

إن الزوجات من جماعة Guayaki يقمن بنتيجة الأمر بدور الوساطة بين الذين يأخذون النساء وبين أولئك الذين يعطونهن ، أيضاً بين الذين يأخذونهن أنفسهم . إن التبادل الذي يعطي بموجبه رجل أختاً له أو إبنة إلى رجل آخر ، لا يوقف عملية زواج هذه المرأة : إن مُتلقي هذه « الرسالة » يجب عليه ، عاجلاً أم آجلاً ، تقاسم « قراءتها » مع رجل آخر . إن تبادل النساء هو بحد ذاته سبب الأحلاف القائمة بين العائلات ، لكن الزواج المتعدد الأزواج الذكور بشكله السائد عند جماعة Guayaki بانبنائه على تبادل النساء ، إنما يأتي لإنجاز وظيفة محددة جداً : إنه يسمح بوقاية الحياة الإجتماعية بما هي ثقافة والحفاظ عليها عبر توسط تبادل النساء . إن الزواج عند جماعة Guayaki لا

---

(1) : منذ حوالي عشرات السنين حصل انشقاق عند قبيلة Aché Gatu أدى الى إنقسامها . فلقد أقامت زوجة الزعيم علاقات غرامية مشبوهة مع أحد الشبان . ولما علم الزوج بذلك غضب جداً وانفصل عن المجموعة ومعه قسم من جماعة Guayaki ، حتى أنه هدد أولئك الذين لا يتبعونه بذبحهم بسهامه . لكن بعد عدة أشهر ، دفع به الخوف من فقدان إمرأته ، إضافة الى الضغط الجماعي عليه من قبل Aché Gatu ، للإعتراف بعشيق إمرأته كزوج ثانوي لها ، أي Japétyva .

يمكن له أن يكون إلا متعدد الأزواج الذكور ، لأن هذا الشكل فقط هو الذي يضفي على المؤسسة التي تنتج وتحافظ على المجتمع كما هو ، قيمتها وأهميتها . إن جماعة Guayaki إذا ما رفضت هذا الزواج المتعدد ، فإن مجتمعها لا يستمر في البقاء ؛ ذلك أن ضعف هذه الجماعة العددي يجعلها عاجزة عن مهاجمة قبائل أخرى بهدف حيازة النساء ، بالتالي فلقد وجد أفراد هذه الجماعة أنفسهم أمام سياق يبشر بحرب أهلية بين العازبين والمتزوجين ، أي أمام إنتحار جماعي للقبيلة : هكذا يلغي الزواج المتعدد التعارض الناتج عن رغبات الرجال ، وذلك بضآلة الخيرات ، أي النساء .

إذن ، هناك نوع من منطق الدولة ، ذلك الذي يدفع أزواج جماعة Guayaki لقبول الزواج المتعدد ، بحيث أن كل واحد منهم يتخلى عن الإستعمال الحصري لزوجته لمصلحة رجل آخر أعزب من القبيلة مما يفسح في المجال أمام هذه الأخيرة ، بالاستمرار كوحدة إجتماعية . إن الأزواج الذكور من جماعة Aché يجعلون الحياة المشتركة ممكنة ويحافظون على بقاء المجتمع عبر إستلاب نصف حقوقهم الزوجية . لكن هذا الواقع لا يمنع ظهور أحاسيس حرمان من الحق وعدم الرضى عندهم ، كما تبين لنا من الأمثلة والنكات التي ورد شرحها .

في النهاية ، إنهم يقبلون تقاسم زوجاتهم مع رجل آخر ، ما دام لا يستطيعون فعل أي شيء آخر ، ولكن على مضض بكل تأكيد ! . وإن كل رجل من جماعة Guayaki هو بالقوة حائزاً لزوجته وواهباً لها ، لأنه قبل أن يعوض عن المرأة التي تلقاها ، بواسطة الفتاة التي سوف تعطيه إياها هذه المرأة ، يجب عليه أن يقدم لرجل آخر زوجته الخاصة دون امكان قيام مبادلة بالمثل هي مستحيلة في ذلك الحين : قبل أن يعطي إبنته ، يجب عليه قبلاً ان يعطي امها . هذا يعني أن الرجل عند جماعة Guayaki لا يصبح زوجاً إلا بقبوله ان يكون هذا الزواج مناصفة ، وإن أولوية الزوج الرئيسي على الثانوي ، لا تغير شيئاً من واقع ، أن يأخذ بعين الإعتبار حقوق الثاني . إن

العلاقات الشخصية الأكثر تميزاً عند جماعة Gayaki تكمن اذاً ، بين أزواج امرأة واحدة ، وهي غالباً ما تتصف بالسلبية كما رأينا .

والآن . . . هل أصبح بإمكاننا إكتشاف تماثل بنيوي بين علاقة الصياد بطريدته وعلاقة الزوج بزوجته ؟ قبل كل شيء ، نستطيع الاستنتاج أن الحيوانات والنساء تحتل بالنسبة للرجل بما هو صياد وزوج ، مكانة متعادلة . من ناحية يرى الرجل نفسه منفصلاً بشكل جذري عن نتاج صيده طالما أنه لا يستطيع استهلاكه ، ومن ناحية أخرى فهو ليس زوجاً كاملاً على الاطلاق ، بل هو في أحسن الأحوال نصف زوج فقط : بين الرجل والمرأة يتدخل طرف ثالث هو الزوج الثانوي . إذاً ، كما أن الرجل يخضع في غذائه لصيد الآخرين ، فإن الزوج كي يستطيع « إستهلاك »(1) زوجته يخضع للزوج الآخر ، بحيث يجب عليه إحترام رغباته أيضاً كي لا يصبح التعايش مستحيلاً . إن الزواج المتعدد الأزواج الذكور يحد بالتالي ، ويشكل مزدوج ، من الحقوق الزوجية عند كل رجل متزوج : أولاً على صعيد الرجال أنفسهم بحيث يُعادل كل واحد منهم الآخر ، ثم على صعيد المرأة ثانياً ، تلك التي تعرف تماماً كيف تستثمر هذا الوضع المميز لصالحها ، وهي لا تتوانى عن بذر الخلاف بين أزواجها لكي تسيطر عليهم بشكل أفضل .

نستطيع القول نتيجة هذا الأمر ، ولو من وجهة النظر الشكلية ، أن الطريدة تمثل بالنسبة للصياد ما تمثله المرأة بالنسبة للزوج ، وذلك من خلال علاقة التوسط التي تقيمها كل منهما : عند الصياد من جماعة Guayaki ، فإن العلاقة بالغذاء الحيواني وبالنساء ، تمر بالضرورة عبر الرجال الآخرين . إن الظروف الخاصة جداً لحياة جماعة Guayaki ترغمها على القبول بممارسة تبادل صارم أكثر من أي مكان آخر ، وإن المتطلبات المنهكة لهذا التبادل المفرط ،

---

(1) : لسنا هنا بصدد اللعب على الكلمات : في لغة جماعة Guayaki يعطي فعل (Tyku) المعنى نفسه أي فعل التغذية وفعل ممارسة الحب .

كافية إلى درجة تسمح بظهورها في وجدان الهنود الذين تستثير لديهم في بعض الأحيان ، صراعات محددة بضرورة الزواج المتعدد . لا بد لنا من الإشارة بالنتيجة ، الى أن إلزامية عطاء الطريدة عند الهنود ، ليست مُعاشة إطلاقاً كما هي ، بينما نجد أنهم يستشعرون إلزامية تقاسم الزوجة بما هي إغتراب . إن ما يجب أن يلفت إنتباهنا هنا ، هو ذلك الطابع الشكلي للعلاقة المزدوجة ، صياد ـ طريدة ، زوج ـ زوجة . إن المحرم الغذائي وضآلة عدد النساء ، يمارسان كل منهما على صعيده الخاص ، وظائف متوازية : ضمان وجود المجتمع عبر خضوع الصيادين المتبادل لبعضهم البعض ، وتأمين بقاء هذا المجتمع وإستمراره عبر تقاسم النساء . إيجابية هي بقدر ما تنتج وتعيد إنتاج البنية الإجتماعية نفسها في كل لحظة ، فإن هذه الوظائف تتصف أيضاً ببعده سلبي ، ذلك أنها تضع ، بين الرجل من جهة وبين طريدته وإمرأته من جهة أخرى ، كل المسافة التي سوف يملأها « الإجتماعي » . هنا تتحدد علاقة الرجل البنيوية بجوهر الجماعة ، أي بالتبادل. في الواقع ، إن عطاء الطريدة وتبادل النساء ، يعيدنا كل واحد منهما على التوالي ، إلى ركنين من الأركان الأساسية الثلاثة التي ترتكز الثقافة عليها : تبادل الخيرات وتبادل النساء .

إن علاقة الرجال المزدوجة والمتشابهة بمجتمعهم ، ليست ساكنة في مطلق الأحوال ، وذلك على الرغم من عدم وعيهم لها . بل على العكس من هذا إن هذه العلاقة هي ذات فعالية أكبر نتيجة كونها لا شعورية. إنما هي نفسها التي تحدد علاقة الصياد المفردة بالركن الأساسي الثالث للحقيقة الإجتماعية والذي من خلاله وضمنه ينبثق المجتمع : اللغة بما هي تبادل للرسائل . إن الرجال في أنشودتهم ، إنما يعبرون في الوقت نفسه ، عن معرفة غير قابلة للإفتكار بقدرهم كصيادين وأزواج ، وعن إحتجاجهم على هذا القدر . هكذا تنتظم الصورة الكاملة لعلاقة الرجال المثلثة الأبعاد بالتبادل : إن الصياد الفرد و المستقل يحتل داخل هذه العلاقة موقع المركز ، بينما ترتسم الأطراف الثلاثة من خلال رمزية الخيرات ، النساء والكلمات .

لكن ، بينما نجد أن علاقة الرجل بكل من الطريدة والنساء ترتكز على إنفصال ، هو الذي يؤسس المجتمع ، فإن علاقته باللغة تتكثف داخل الأغنية لكي تشكل إتصالاً جذرياً بينهما يهدف إلى إلغاء وظيفة اللغة نفسها بما هي وسيلة إتصال إجتماعية ، أي بمعنى آخر ، إلى إلغاء التبادل نفسه ؛ بالتالي فإن الأغنية تحتل موقعاً مماثلاً ومعاكساً لموقع المحرم الغذائي والزواج المتعدد ، ذلك أنها بمحتواها وشكلها تعبر عن إرادة الرجال بما انهم صيادون وأزواج ، في إلغاء هذين البعدين وقد شرحنا التفاصيل حولها .

في هذا الصدد نذكر بأن محتوى أغاني الذكور عند جماعة Guayaki لها طابع شخصي للغاية ، وهو غالباً ما يتمفصل على ضمير المتكلم (أنا) إضافة أنه مكرسٌ أساساً لكيل الثناء والمديح للمغني نفسه بما هو صياد ماهر . ما هو السبب في ذلك ؟ إذا كانت أغنية الرجال تجد أساسها في اللغة نفسها ، فهي ليست على كل حال ، لغة الحياة اليومية الشائعة ، أي تلك التي تسمح بتبادل الإشارات الألسنية . إنها العكس ، إذا كان فعل الكلام ، هو بث رسالة موجهة إلى شخص ما يلتقطها ، بهذا المعنى ، فإن أغنية الرجال عند جماعة Aché تقع خارج اللغة . من هو ذلك الذي يسمع أغنية الصياد خارج المغني نفسه ؟ لمن هي موجهة هذه الأغنية إذا لم تكن إلى الشخص الذي يغنيها هو نفسه ؟ طالما أن الصياد هو الهدف والموضوع نفسه . وهدف أغنيته ، فإنه لا يوجه إلقاءه الغنائي إلا إلى ذاته نفسها . أسرى تبادل يحددهم فقط كمجرد عناصر في نظام ، فإن أفراد جماعة Guayaki يطمحون بقوة بتحري أنفسهم من متطلبات هذا التبادل دون أن يكون في إستطاعتهم رفضه ، طالما أنهم شعروا به وعملوا على إنجازه . كيف يمكن بالتالي ، الفصل بين الأطراف الثلاثة (الخيرات ، النساء ، اللغة) دون أن يؤدي ذلك الى فرط العلاقات ؟ إن المجال الوحيد المتاح أمام الصيادين هنا هو اللجوء إلى اللغة : إن الصيادين من جماعة Guayaki وجدوا في أغنيتهم الخدعة البريئة والعميقة التي تسمح لهم برفض التبادل على صعيد اللغة ؛ هذا ما لا يستطيعونه على صعيد الخيرات والنساء .

إذاً ، ليس من العبث في شيء أن يختار الرجل من جماعة Guayaki نغماً غنائياً منفرداً كنشيد لحريتهم ؛ هنا فقط ، تصبح قادرة على التمفصل تجربة من دونها ، لا يستطيع هؤلاء الرجال تحمل التوتر الدائم الذي تفرضه على حياتهم اليومية ضرورات الحياة الإجتماعية . إن أغنية الصياد ، هذه اللغة الداخلية ، هي بالنسبة إليه لحظة راحته الحقيقية ، ذلك أنها المكان الذي يمارس فيه حرية إنفراده . حينما يهبط الظلام يذهب الرجال ليقيم كل منهم في مملكته الخاصة ، حيث يستطيع الصياد هناك في النهاية ، وجهاً لوجه أمام نفسه ، أن يحلم المستحيل في كلمات الأغنية . لكن المغنين من جماعة Aché ـ هؤلاء الشعراء العراة والهمجيون الذين يعطون لغتهم قدسية جديدة ـ لا يعلمون أن وراء براعتهم هذه في السيطرة على سحر الكلمات ، ينبثق لدى كل واحد منهم الأمل في التوصل إلى تحقيق « تمايزه » ـ أليست أغانيهم العفوية هي نفسها الأنشودة البسيطة والمؤثرة عن سلوكهم الخاص ـ ؟ ما همهم غير ذلك ؟ إنهم حينما يغنون ، فذلك ينطبق على ما يقولون هم أنفسهم ، « في سبيل أن يكونوا سعداء » ، هكذا يتكرر التحدي المُنشَد مئات المرات : « أنا صياد عظيم ، أقتل بسهامي ، أنا طبيعة قوية » ؛ لكن هذا التحدي يُطلق كي لا يُرفع ، ذلك أن أغنية الصياد إذا ما كانت تعطيه شعور الفخر بالإنتصار ، فهذا يعود إلى أنه يريد لنفسه نسيان كل معركة . لنوضح ما نريد بدقة ، إننا لا نريد هنا إقتراح أي منحى بيولوجي في التعاطي مع الثقافة ؛ إن الحياة الإجتماعية ليست « الحياة » والتبادل ليس الصراع : إن مشاهدة المجتمع البدائي تظهر لنا عكس ذلك ، إذا كان التبادل بما أنه جوهر اجتماعي ، يمكن له أن يأخذ الشكل الدراماتيكي لمنافسة بين أولئك الذين يبادلون ، فهو محكوم عليه بالبقاء في حالة من السكون لأن إستمرارية « العقد الإجتماعي » تفرض أن لا يكون هناك لا غالب ولا مغلوب ، وأن تتوازن الأرباح والخسائر بالنسبة لكل منهم على الدوام وبشكل ثابت . ما نستطيع قوله كخلاصة ، أن الحياة الإجتماعية هي « معركة » لا مجال فيها لأي إنتصار ، بل على العكس من

ذلك ، حينما نستطيع الكلام عن « إنتصار ما » فهذا يعني أننا خارج أي معركة ، أي خارج الحياة الإجتماعية نفسها . أخيراً ، إن ما تذكرنا به أغنيات جماعة Guayaki : إستحالة الفوز على كل الصعد ، إستحالة عدم إحترام قواعد اللعبة الإجتماعية ، إن السحر الذي يدعو إلى عدم المشاركة في هذه اللعبة ، إنما يجر الى وهم كبير .

إن هذه الأغنيات من خلال طبيعتها ووظيفتها ، تظهر بشكل نموذجي علاقة الإنسان الشاملة باللغة ، هذه العلاقة التي تدعونا للتأمل فيها ، تلك الأصوات البعيدة ؛ إنها تدعونا الى استعادة طريق أزيلت تقريباً منذ زمن بعيد ؛ إن فكر الهمجيين الذي يرتكز بالنتيجة ، على لغة أولية أيضاً ، إنما هو يؤشر بإتجاه الفكر نفسه . إذا ، فيما عدا الشعور بالرضى الذي تغذيهم به ، فإن أغنية الصيادين من جماعة Guayaki توفر لهم ـ دون أن يعلموا ـ وسيلة الهروب من الحياة الإجتماعية ، وذلك عبر رفضهم للتبادل الذي ترتكز عليه هذه الحياة . إن الحركة نفسها التي ينفصل بموجبها المغني عن نفسه كإنسان إجتماعي ، تدفع به لكي يعرف نفسه ويعبر عنها كونه حال فردية واقعية مغلقة على نفسها بشكل مطلق . إن الرجل ينوجد إذاً ، كمجرد علاقة على صعيد تبادل الخيرات والنساء ، وكجوهر فردي أولي ، إذا إستطعنا القول ، على صعيد اللغة ؛ إنه يتوصل إلى وعي ذاته بما هي الأنا ، وإلى الإستعمال الشرعي لضمير المتكلم الشخصي هذا . إن الرجل يوجد لذاته ، وذلك من خلال أغنيته وفي داخلها أيضاً ، إنه هو نفسه أغنيته الخاصة : أنا أغني ، إذن أنا موجود . على كل حال ، إذا كانت اللغة بمظهرها الغنائي تتحدد بالنسبة للرجل كمكان وجوده الفعلي ، فإن الأمر لا يتعلق هنا باللغة التي هي النموذج المثالي للتبادل ، ذلك أن الرجال يريدون تحرير أنفسهم بالضبط من هذا الشيء . بكلمات أخرى ، إن نموذج عالم الإتصال هو أيضاً وسيلة الهرب من هذا العالم نفسه بالذات . إن الكلمة يمكن لها أن تكون في الوقت نفسه ، رسالة متبادلة ونفي أي رسالة ، إنها يمكن أن تلفظ كإشارة وكنقيض للإشارة

أيضاً . اغنية جماعةGuayaki تعيدنا إذاً ، إلى طبيعة اللغة الأساسية والمزدوجة تلك التي تنتشر حيناً عبر وظيفتها المفتوحة بما هي إتصال ، وحيناً آخر عبر وظيفتها المقفلة بما هي تكوين للذاتEgo : إن قدرة اللغة هذه ، على ممارسة وظائف متعاكسة ، إنما ترتكز على إمكان إزدواجيتها وإنقسامها إلى قيمة وإلى إشارة .

إن أغنية الصيادين من جماعةGuayaki ليست بريئة ، وهي أبعد من أن تكون مجرد مناسبة للإسترخاء والذهول ، إنها تسمح بسماع القصد الذي يحركها : إنها تعني تفلت الانسان من الخضوع لشبكة الإشارات العامة (إن كلمات الأغنية هنا ليست سوى إستعارة مفضلة) وذلك بواسطة عدوان ضد اللغة بشكل إنتهاك لوظيفتها . ماذا تصبح الكلمة حينما نتوقف عن إستعمالها كوسيلة إتصال ؟ أو حينما تحيد عن غايتها « الطبيعية » ، العلاقة مع الآخر ؟ إن الكلمات بإنفصالها عن طبيعتها بما هي إشارات فإنها تصبح والحال كذلك ، غير موجهة إلى أي مسمع ، أي أنها تصبح هي نفسها الغاية ، بالتالي فإنها تتحول بالنسبة للشخص الذي يلفظها الى مجرد قيم . إن اللغة بتحولها من نظام إشارات متحركة بين أشخاص « يبثونها » وآخرون « يلتقطونها » ، إلى مجرد موقف قيمي عندEgo ، فإنها على الرغم من ذلك ، لا تتوقف عن أن تشكل مكان المعنى :

إن ما وراء « الإجتماعي » لا يشكل إطلاقاً الفردانية التحتية ، إن أغنية الصياد المنفردة ليست خطاب شخص مجنون ، وكلماتها ليست مجرد صرخات ؛ إن المعنى يبقى ويستمر ، وإن تساوي الكلمات بالقيم يرتكز أساساً على هذا الإستمرار المطلق للمعنى. إن اللغة بإمكانها ألاّ تكون لغة دون أن يستتبع ذلك إستحالتها وزوالها إلى مجرد كلام لا معنى له ، ذلك أن كل واحد منا يستطيع أن يفهم أغنية جماعةAché على الرغم من أنها لا تقول أي شيء في الحقيقة ؛ أو بالأحرى ، فإن فعل الكلام لا يعني دائماً وضع « الآخر » في المواجهة . إن بإمكان اللغة الاّ تكون مستعملة إلا لأجلها هي

نفسها ، أي أنها لا تختزل إلى الوظيفة التي تمارسها : إن أغنية جماعة Guayaki هي تفكير اللغة بذاتها ، هذا الذي يلغي عالم الإشارات الإجتماعي لكي يفسح في المجال أمام ظهور المعنى بما هو قيمة مطلقة .

إذاً ، لا يوجد أي تناقض في رؤية أن العنصر الانساني الإجتماعي اللا واعي ـ اللغة ـ يمكن له أيضاً أن يشكل البعد الأكثر تحرراً والوعي الأكثر شفافية عند الإنسان . إن إنفصال الكلمة عن الإشارة في الأغنية ، يقابله عند المغني إنفصال الإنسان عن الإجتماعي ، وإن تحول المعنى الى قيمة هو تحول الفرد إلى موضوع إنفراده ووحدته .

إن الإنسان هو حيوان سياسي والمجتمع ليس مجرد مجموع أفراده . إن الإختلاف بين المجتمع بما هو « جمع » (في الواقع فهو ليس كذلك) وبين النظام الذي يحدده ، إنما يرتكز على مبدأ المبادلة بالمثل الذي بموجبه يرتبط البشر فيما بينهم . من غير المفيد التذكير بما سبق طالما أن ما يعنيه هو العكس تماماً ، ذلك أن الإنسان إذا ما كان « حيواناً مريضاً » فهذا يعود إلى أنه ليس « حيواناً سياسياً » فقط ، وإلى أن قلقه يولد عنده رغبة كبيرة تلازمه على الدوام : إنها الرغبة في التفلت من ضرورة مُعاشة (بصعوبة) كقدر ، وفي إبعاد إلزامية التبادل عنه ، إنها الرغبة في رفض وجوده الإجتماعي ليتحرر من وضعه ؛ ذلك أن البشر يعرفون تماماً بأن حقيقة « الإجتماعي » هي التي تدفعهم وتخترقهم ، ومن هذه المعرفة بالذات ، تنشأ لديهم الرغبة بأن لا يُختزلوا فمن هذه الحقيقة ، والتوق الدائم للتفلت منها . إن الإستماع بإنتباه إلى أغنية بعض المتوحشين ، يعلمنا أن الأمر في الحقيقة يتعلق هنا بأغنية عامة يستيقظ فيها الحلم الشمولي : الاّ نكون بعد الآن ما نحن عليه .

إن هذه الرغبة في التفلت من قيود « الإجتماعي » تجد أساسها في صميم الواقع الإنساني نفسه ، وهي لا تتحقق إلا كحلم له أشكال متعددة ؛ تارة كأسطورة ، وطوراً كأغنية كما عند جماعة Guayaki ، هذه الأغنية التي ليست

أي شيء آخر سوى أسطورة الصيادين الفردية . على كل حال ، إن هذه الرغبة الخفية عند البشر إنما تبرهن على إستحالتها اذ إنهم لا يستطيعون سوى الحلم بها ؛ إنها تتحقق في مجال اللغة وحده . إذا كان ذلك التقارب بين الخيال والكلام هو ما يميز فشل البشر في التراجع عن ما هيتهم الفعلية ، فإنه يعني في الوقت نفسه إنتصار اللغة التي تستطيع وحدها بالنتيجة، القيام بالمهمة المزدوجة : تجميع البشر ونسف العلاقات التي توحدهم إن اللغة وهي الطاقة الوحيدة المتاحة أمام البشر لكي يستطيعوا تجاوز وضعهم ، تبدو والحال هذه كأنها عالمهم « الآخر » ، بينما تدو الكلمات فيما تعنيه من قيم كأنها مسقط رأس الألهة .

وعلى الرغم من المظاهر ، فإن ما نسمعه أيضاً هو أغنية جماعة Guayaki ؛ ألا يعني أي شك بهذا الأمر ، أننا لم نعد قادرين على فهم لغة هذه الأغنية ؟ حقاً ، إن الأمر لا يتعلق هنا بالترجمة . إن أغنية الصيادين من جماعة Aché تبين لنا بوضوح بعضاً من القرابة بين الإنسان ولغته : يبدو أن هذه القرابة هي مستمرة عند الإنسان البدائي فقط . نستطيع القول بالنتيجة ، وبعيداً عن أي خارجانية طبعاً ، أن خطاب المتوحشين البسيط يجبرنا على الإقرار بأن هؤلاء الشعراء والمفكرين هم الوحيدون الذين يتوجب علينا عدم نسيانهم وأن اللغة ليست مجرد أداة ، وأن الإنسان يمكن له أن يكون على مستوى واحد معها ، أخيراً ، أن الغرب الحديث قد أضاع معنى قيمتها من خلال الإستعمال المفرط الذي أخضعها اليه . إن لغة الانسان المتحضر قد أصبحت خارجة عنه بشكل عام ، ذلك أنها أصبحت بالنسبة أليه مجرد وسيلة استعلام واتصال ، إن كيفية المعنى وكمية الإشارات تتغيران عنده بإتجاه متعاكس . على النقيض من ذلك ، فإن الحضارات البدائية المهتمة بإعلاء شأن هذه اللغة أكثر مما هي مهتمة بإستعمالها ! قدعرفت كيف تحافظ على علاقة داخلية معها ، هي بحد ذاتها ، حلف مع المقدس . لا وجود للغة شعرية عند الإنسان البدائي طالما أن لغته هي بحد ذاتها قصيدة شعرية طبيعية حيث تتألق

عبر نشأتها قيمة الكلمات . إذا كنا نستطيع الكلام عن أغنية جماعة Guayaki بما هي إعتداء على اللغة ، فحري بنا القول أنها الملجأ الذي يحميها ، هذا ما يجب علينا فهمه منذ الآن وصاعداً . لكن ، هل بإستطاعتنا أن نسمع من هؤلاء المتوحشين التعساء ، درساً بليغاً عن الإستعمال الصالح للغة ؟

هكذا هم الهنود من جماعة Guayaki . إنهم في النهار يخترقون معاً حرمة الغابة ، بين رجال ونساء وأطفال ! . . ، القوس على أكتافهم والسلة على ظهورهم ، إلا إن الليل ، يا ويحهم ! . . . يأتي فيفصل بعضهم عن بعض ! . . . كل واحد يستغرق عباب أحلامه !! وأي احلام ؟ ! النساء يرقدن نائمات والصيادون يقظون ، ينشدون اغانيهم مع نسمات الليل وحدهم مع الزمن . . مع السنين . . . مع السماء .

برابرة وثنيون ، وحده الموت ينقذهم من عربدة وقسوة الانسان*

: دراسة ظهرت أساساً في مجلة L'Homme 1966 (2) VI

الفصل السادس

مما يضحك الهنود ؟

حاملاً على محمل الجد قصص « المتوحشين » فإن التحليل البنيوي يعلمنا منذ عدة سنوات صدى اهمية هذه القصص ، التي يتمفصل فيها نظام من التساؤلات يرتفع بالفكر الأسطوري الى مستوى الفكر الخالص . لقد اصبح معلوماً لدينا الآن ، والفضل بهذا إنما يعود إلى ميتولوجيات كلودليفي ستراوس ، ان الاساطير لا تتكلم كي لا تقول اي شيء ، بل إنها تكتسب في نظرنا قيمة جديدة : ان الأمر يتعلق هنا بما يميز هذه الأساطير من الرصانة أكثر مما هو متعلق بإحاطتها بقدر كبير من التشريف والتعظيم . يبدو لنا والحال كذلك ، أن الإهتمام الحديث العهد الذي تستثيره هذه الأساطير قد يدفعنا إلى إحاطتها « بجدية » مبالغ فيها ، بالتالي إلى سوء تقدير البعد الفكري الذي تحتويه . ما يمكننا ملاحظته كسمة مشتركة بين هذه الأساطير ، وذلك دون الأخذ بعين الإعتبار ما تحتويه من مظاهر غير مبالغ فيها إلى حد كبير ، هو ذلك التدفق العفوي فيها لسيل من الأكاذيب لا يلغي في كل الأحوال ، ما تتمتع به من جد ورصانة : هذه السمة تتلخص بروح الدعابة التي تميز هذه الأساطير .

ليست بجد اقل نسبة لأولئك الذين يرونها (الهنود مثلاً) أو نسبة للذين

يجمعونها ويقرأونها ، فإن الأساطير مع ذلك ، تكشف لنا ان لها غاية تتسم بالفكاهة والسخرية ، إنها تؤدي ، وظيفة واضحة جداً : تسلية السامعين وإثارة الضحك عندهم . إذا كنا مهتمين فعلاً بالمحافظة على حقيقة الأساطير كاملة ، يجب علينا عدم التقليل من الأهمية الفعلية للضحك الذي تستثيره ، من ناحية اخرى ، إعتبار أنه في إمكان الأسطورة أن تتكلم في الوقت نفسه عن اشياء خطيرة وأن تضحك السامعين أيضاً ، ان حياة « البدائيين » اليومية ، على الرغم من قسوتها ، لا تجري ابداً غالباً عليها طابع الجهد والقلق ، إنهم يعرفون أيضاً التصرف بلحظات الاسترخاء الحقيقية . إن حساسيتهم المفرطة امام ما يستثير الضحك ، غالباً ما تدفعهم الى السخرية من مخاوفهم الخاصة . على كل حال ، ليس نادراً ان تلقي هذه الحضارات على أساطيرها مهمة تسلية الناس ، وذلك عبر نزع الطابع الدراماتيكي عن وجودهم بشكل من الإشكال .

إن الأسطورتين اللتين نستعد لقراءتهما تنتميان الى هذه الفئة ، وهي قد جمعت في العام الماضي عند الهنود من جماعة Chulupi الذين يعيشون في جنوب منطقة Chaco من الباراغواي ، إن جميع أفراد القبيلة ، الكهول منهم والشباب ، يعرفون تمام المعرفة هذه القصص المتسمة بالسخرية حيناً ، وبالدعارة حيناً آخر ، ولكنها على كل حال غير خالية من أي حس شعري : إن هؤلاء الأفراد حينما يكونون راغبين فعلاً في الضحك ، فانهم يطلبون من بعض الطاعنين بالسن إخبارهم بالمزيد منها . ان ما تستثيره هذه الأخبار عندهم لا يمكن إخفاؤه ابداً : صيحات قوية من الضحك تعبر عن حال البهجة التي يشعرون بها ، إلى حد أن الضوضاء الناتجة عن ذلك عند العشرات من الهنود المستمعين ، تطغى في بعض الأحيان على صوت راوي الاساطير الذي كنا نسجله على آلات التسجيل ، هذا الأخير المهيىء هو نفسه في كل لحظة لفقدان دمه البارد . نحن لسنا هنوداً ، لكننا نجد في سماع اساطيرهم سبباً ما ، قد يجعلنا نبتهج وإياهم .

الأسطورة الأولى

الرجل الذي لا نستطيع ان نقول له أي شيء [1] .

إن عائلة هذا الرجل الكهل لم تكن تمتلك سوى القليل القليل من ثمرة اليقطين المطبوخ . في يوم من الأيام ، طلب الى هذا الرجل الذهاب للبحث عن بعض الأصدقاء ودعوتهم إلى تناول اليقطين . لكنه بدلاً من ذلك ، وقف في وسط القرية ثم صاح بصوت مرتفع جداً داعياً كل أهلها من بيوتهم ؛ وعندما أتوا صاح بهم من جديد بأعلى صوته : « تفضلوا للأكل جميعاً ، يجب على كل الناس ان تأتي منزلي وتأكل !

ـ سنذهب حالاً ، كل الناس سوف يأتون » ! اجابه المستمعون . لكن كما هو معلوم ، لم يكن عنده إلاّ طبق واحد من اليقطين ، هكذا ، فلقد التهم الضيوف الأوائل كل الطعام ولم يبق اي شيء للذين وفدوا متأخرين . ولكنهم جلسوا القرفصاء مجتمعين حول طبق الكهل الاّ انهم لم يجدوا شيئاً ليأكلوه : « كيف حصل هذا الشيء ؟ يتساءل الكهل بذهول ودهشة ، لماذا طلبوا مني بحق الشيطان دعوة الناس الى الطعام ؟ انا فعلت ما طلب مني لا أكثر ، لكنني أعتقد أنه كان يوجد طبق من اليقطين . على كل ، هذه ليست غلطتي ! دائماً الآخرون يجعلونني اقترف الاكاذيب ! بعد ذلك ماذا يريدون مني ، لقد جعلوني أقول ما ليس موجوداً » ! هنا تدخلت إمرأته موضحةً له : « كان يجب عليك ان تتكلم بهدوء ، أن تقول كل شيء بهدوء وبصوت خافت جداً : تفضلوا لأكل اليقطين عندي !

ـ اجابها : لكن لماذا اشرت كي ادعو كل هؤلاء الناس ؟ لقد صرخت كي يستطيعوا سماع الدعوة ! » ، هنا تذمرت زوجته الكهلة قائلة : « ما هذا الكهل الأبله ! يذهب ويدعو كل الناس ! » .

---

(1) : إنه العنوان نفسه الذي اعطانا اياه الهنود أنفسهم .

بعد مدة من الزمن ، وجه هذا الكهل الدعوة إلى أقربائه لكي يذهبوا معه لقطف مزروعاته من البطيخ . وهنا أيضاً حضر الناس جميعهم ، ولـكن لم تكن حصيلة الموسم الاّ ثلاث بطيخات . « سوف نذهـب لجمـع غلالي من البطيخ يـوجد منه الكثير ! » ، اعلن ذلك بصوت جهـوري ايضـاً ، هكذا كانت الناس جميعها ، حاملة سلالها ، امام هذه البطيخات الثلاث . « لكنني كنت اعتقد بوجود الكثير منها ! إعتذر الكهل ، على كل حال يوجد الكثير من ثمرة اليقطين وثمرة anda'i . . . خذوها ! » عندئذ ، ملأ الناس سلالهم من هاتين الثمرتين بدلاً من البطيخ إنصرفوا عائدين .

بعد القطاف عاد الهندي الكهل إلى كوخه حيث إلتقى هناك حفيدته التي أحضرت معها ولدها المريض لكي يعالجه جدها الكهل ، ذلك لانه الطبيب الساحر في قبيلته (Un Chamane (1)) .

- هلا عالجت يا جدي آخر حفيد صغير عندك ، إنـه يعانـي الحمـى ، إبصق عليه !

- نعم سوف أعالجه فوراً .

ومن ثم بدأ عملية البصق على الصغير دون توقف ، الى درجة تغطيته كله بريقه . . . هنا إنفجرت ام الصغير صائحة :

- كيف ، يجب عليك أن تنفخ ايضاً ، انفخ عليه ! عالجه افضل . . !

- نعم ، نعم ، سأفعل ، لكن لماذا لم تقولي لي هذا من قبل ؟ لقد طلبت مني ان أبصق على آخر حفيد صغير عندي ، لا أن أنفخ عليه ، لذلك فإنني قد بصقت :

---

(1) : إسم الساحر الطبيب عند هذه القبائل الهندية المشتق من كلمة شمانية (Chamanisme) أي المذهب القائم على عبادة الطبيعة والقوى الخفية . ونحن سوف نلجأ لاستعمال « شامان » بالعربية للاشارة الى هذا الساحر ، وكلمة « شمانية » في الإشارة الى المذهب (المترجم) .

هكذا رضخ الكهل لحفيدته ثم بدأ بعد ذلك ينفخ على الولـد ، ينفـخ وينفخ دون توقف ؛ لكن حفيدته أوقفتـه بعـد فتـرة مذكرة إياه ، بوجـوب البحث عن روح المريض ، هنا توقف الجد عن النفخ ثم بدأ البحث رافعاً الأغراض من كل زوايا وخبايا المنزل .

ـ كلا يا جدي ! إجلس ! أنفخ ! أو غن اذن !

ـ لكن لماذا تقولينه لي الآن فقط ؟ لقـد طلبـت منـي البحـث عن روح حفيدي الأخير ، ولقد قمت فعلاً للبحث عنها !

عاد بعد ذلك الى الجلوس ، ثم أرسل يستدعي السحرة الآخرين في القرية لمشاركته في علاجه ولمساعدته في إيجاد روح حفيده الأخير . ولما إجتمعوا كلهم في منزله ، وقف الكهل يخطب فيهم :

ـ إن حفيدنا الأخير مريض ، إذاً ، سوف نحاول الـكشف عن سبـب مرضه .

كان عند الكهل حمارة أليفة وعزيزة جداً على نفســه ، بعدمـا تعهـدت ارواح الشامان السحرة رحلة البحث عن روح حفيده الأخير ، ركب الكهل ظهر حمارته وبدأ يصرخ بأغنيته الرتيبة : حمارة ! حمارة ! حمارة ! . . . » وسار الجمع وراءه طويلاً على هذا الإيقاع .

في لحظة ما ، غرست الحمارة قوائمها في أرض موحلة : هناك بعض من بذور اليقطين . توقفت الحمارة واشار الكهل الى مرافقيه بمـا جرى : « لقـد توقفت الحمارة ، لا بد من وجود شيء ما هنا ! » نظر الرفـاق ملياً في المكان فوجدوا كمية من اليقطين : بدأوا بأكلها . ولما إنتهوا من تناول الطعام اعلن الكهل : « والآن نستطيع متابعة رحلتنا » .

وبدأ السير مجدداً ، دائماً على وتيرة الأغنية نفسها : « حمـارة ! حمـارة حمارة ! . . . » فجأة ، تحـركت اذن الحيوان : « هش ! » قال الكهـل . في

هذه اللحظة تذكر الكهل ، ان بالقرب من هذا المكان ، قفيراً للنحل كان قد أغلقه لوقت خلا ، حتى يستطيع النحل المجيء اليه لتوليد العسل ؛ ولكي تستطيع الحمارة الوصول الى ذلك المكان ، شق لها السحرة الشامان طريقاً داخل الغابة . وعندما وصلوا الى مقربة من قفير النحل ، قاموا بربط الحمارة بالشجرة ومن ثم بدأوا يستخرجون العسل من القفير بواسطة ذنبها ، هنا قال الكهل : « إمتصوا العسل ، إمتصوا كل العسل العالق في شعيرات الذنب ! سوف نستخرج منه المزيد » . كرر الحيوان العملية وإلتقط بذنبه المزيد من العسل : « هيا ، هيا ، كلوا كل العسل ، ايها الرجال ذوو الأنف المتشابه ، تريدون منه المزيد ، أم انكم إكتفيتم ؟ » ، لقد كان السحرة حينها قد شبعوا . « جّيد جداً ! سوف نتابع إذن ! » .

عاودوا السير من جديد ، وهم يغنون على الدوام : « حمارة ! حمارة ! حمارة ! . . . » . فجأة ، صرخ الكهل : « هش ! هناك شيء ما امامنا ! ماذا يمكن له أن يكون ؟ لا بد انه روح شريرة ! » بعدما إقتربوا قليلاً ، صرخ الكهل مؤكداً : « هذا مخلوق سريع جداً ، إننا لا نستطيع اللحاق به ! » ، لقد كان هذا المخلوق مجرد سلحفاة : « سوف أبقى في الوسط كي أستطيع إلتقاطه ، لأنني اكبر سناً وأكثر خبرة منكم » قال الكهل ، ثم طلب إلى مرافقيه التحلق حول السلحفاة ، ثم باشارة منه هجموا عليهم معاً : « حمارة ! حمارة ! حمارة . . . » ، لكن الحيوان لم يتحرك من مكانه ، انه سلحفاة ، هكذا استطاعوا الإستيلاء عليه ، وهنا صاح الكهل قائلاً : « كم هو جميل ! ما هذا الرسم البديع ! انه سوف يصبح حيواني الأليف » . حمل الكهل السلحفاة وتابع القوم السير مغنين : « حمارة ! حمارة ! حمارة ! . . . » .

لكن بعد قليل ، « هش . . . » ! وتوقفوا : « الحمارة لم تعد تتقدم ! هناك شيء آخر امامها » . لقد شاهدوا ظربانا(1) : « إنه سوف يصبح كلبنا !

---

(1) حيوان من اللواحم ، قصير الجثة ، منتن الرائحة (المترجم) .

قرر الكهل . انه جميل جداً ، إنه كلب وحشي » . هنا تحلق السحـرة حول الظربان بينما تمركز الكهل في الوسط معلناً : « انا اكثر جدارة منكم ، انا اكبر منـكم سنـاً ! » ؛ وعلى نغـم اغنية « حمـارة ! حمـارة ! حمـارة ! » انتقلوا إلى الهجوم ، لكن الظربان إستطاع الدخول إلى حجرة : « لقد دخل هنا ! سوف أحاول إخراجه » ؛ ادخل الساحر الكهل يده في فتحة الحجر بعدما إنحنـى امامه جيداً ، فما كان من الظربان إلا أن قذفه بسائل على وجهه [1] . هنا نهض الكهل مولولاً : « هذا مثير للإشمئزاز ، انني أوشك على الغثيان » . وتفرق السحرة الآخرون وهم يصيحون : « إنه مقرف جداً » ! .

تابعوا بعدها رحلتهم مغنين كأنهم جوقة جماعية ، لكن بعد مضي بعض الوقت ، كانوا تاقوا الى التدخين ، تحركت اذن الحمارة وتوقفت مرة اخرى : « حسناً الآن ، سوف ندخن قليلاً » قرر الكهل . لقـد كان ينقـل كل عدة التدخين في حقيبة صغيرة ، لكنه عندما بحث عن غليونه وتبغه فلم يجدهما . « لم أكن اتوقع نسيان غليوني ! » ، بحث في كل مكان فلم يجد شيئاً : « لا تتحركوا ! سوف أبحث بأقصى سرعة عن غليوني وتبغي » ، ثم ذهب مغنياً : « حمارة ! حمارة ! حمارة ! » .

ـ ها أنذا قد عدت .

ـ إذاً ، ها أنـت ؟ سوف نستـطيع أن ندخـن قليلاً الآن . ثم بدأوا يدخنون .

بعدما دخنوا جيداً ، عاودوا السير ، إنهم يغنون على الدوام . فجـأة ، تحركت أذن الحمارة ، فنبه الكهل مرافقيه : « هش ! يقال ان هناك رقصاً » ! لقد كان يسمع في الحقيقة نقراً على الطبول . تقدم السحرة الشامان من الحلبة وبدأوا يرقصون . كل واحد منهم إلتحق بزوج من الراقصين . لقد رقصوا

---

(1) في الحقيقة ، فان الظربان يفرز سائلاً مثيراً للإشمئزاز ، محتوى في غدة شرجية عنده .

بعض الوقت ، ومن ثم تفاهموا مع النساء لكي يذهبن في جولة صغيرة معهن ، بعدها تركوا حلبة الرقص وذهبوا جميعهم ليمارسوا الجنس مع النساء . لقد ضاجع زعيمهم الكهل ايضاً إحداهن . لكن بما انه كان طاعناً في السن راح يمارس الجنس بصعوبة بالغة . « آخ ، آخ ، آخ ، » . لقد كان يلهث كثيراً ، وفي ذروة الجهد اخيراً ، وقع مغمياً عليه . بعد فترة إستعاد أنفاسه وقواه شيئاً فشيئاً ، ثم جمع مرافقيه سائلاً إياهم :

ـ هل إستمتعتم انتم ايضاً ؟

ـ نعم ! نحن الآن أحرار ونستطيع الذهاب بخفة اكبر !

وعاودوا السير من جديد منشدين أغنيتهم المملة ، لكن بعد وقت قصير اصبحت الطريق امامهم ضيقة جداً : « سوف نعمل على تنظيف الممر حتى لا تعلق الأشواك في قوائم الحمارة » . بعدما نظفوا الطريق وصلوا الى مكان أكثر اتساعاً وهم لا يزالون ينشدون : « حمارة ! حمارة ! حمارة ! » . حركة من اذن الحمارة أوقفتهم من جديد : « ثمة شيء ما ، لكن ما هو » . بدأوا الإقتراب وهنا أدرك الشامان ، الساحر الكهل بأنهم أصبحوا في حضرة ارواحه المساعدة ، لقد نبههم سابقاً عما يبحثون ؛ إقترب الكهل من هذه الأرواح التي أبلغته :

ـ إن الذي أسر روح حفيدك الأخير هو Faibo'ai أي روح الفحم ، يساعده في ذلك op'etsukfai ؛ أي روح الصبير .

ـ نعم ، نعم ، تماماً ، هذه هي ، أعرفها جيداً . هذه الأرواح .

بعدما حذرته الأرواح المساعدة ، اصبح الكهل الآن على معرفة بمكان وجود حفيده : في مخزن للغلال . بعد ذلك تقدم الكهل جاثماً على حمارته وهو يغني ، الى حين وصوله للمكان المحدد ؛ لكن هناك وجد نفسه أسير الأشواك ، حينها شعر بالخوف وإستدعى السحرة الآخرين لمساعدته ،

لكنهم كانوا غير مبالين . عندها اطلق صيحة قوية هب على اثرها هؤلاء السحرة لمساعدته . هكذا إستطاع ان يستعيد روح المريض ويصطحبها معه ليضعها من جديد في جسد الطفل ؛ ولما تم ذلك نهضت حفيدته وحملت إبنها الذي شفي من مرضه وغادرت واياه المكان .

لقد كانت عند هذا الكهل حفيدات اخريات يرغبن كثيراً الذهاب مع جدهم لتجميع ثمار algarrobo . صبيحة اليوم التالى ، ذهبت هذه الحفيدات لملاقاة الكهل عند الفجر :

- هل إستيقظ جدنا ؟

- نعم ، لقد إستيقظت منذ وقت طويل !

- حسناً ، لنذهب إذاً .

ذهب الكهل ليبحث عن ثمار algarrobo السوداء مع واحدة من حفيداته ، كانت لا تزال عزباء . إصطحبها الرجل الى مكان يغص بالأشجار حيث بدأت هي بتجميع الثمار ، بينما جلس هو يدخن . لكن بعد قليل ، جاءته رغبة جامحة في أن يفعل شيئاً ما مع حفيدته ، ذلك أن فعله بالأمس مع النساء كان قد انعشه . إذاً ، بدأ الكهل التفكير في كيفية الإيقاع بحفيدته . إلتقط شوكة من ثمار algarrobo وغرزها في رجله ثم بدأ محاولة إقتلاعها ! لقد كان يتأوه بشدة من الألم .

- آي ! آي ! آي ! آي !

- آه ، يا جدي المسكين ! ماذا دهاك ؟

- سوء ! شوكة في رجلي ! عندي إحساس بانها سوف تصل الى القلب !

تأثرت الصبية جداً وإقتربت من جدها الذي بادرها بالقول : « إرفعي حزامك لكي تضمدي لي الجرح ! إنني لم اعد أستطيع تحمله ! » ، فعلت الصبية ما اشار عليها جدها الذي ألزمها بالجلوس قائلا : « إرفعي ثوبك قليلاً

لكي أتمكن من وضع رجلي على فخذيك ! آي ! آي ! آي ، كم أتألم ! لم اعد أستطيع الإحتمال ، باعدي فخذيك قليلاً ! باي ! باي ! وهكذا رضخت الصبية الحنون لما يطلبه منها . الكهل كان قد وصل الى ذروة الإثارة لأن حفيدته كانت قد اصبحت عارية تماماً : « هم ، ما اجمل هاتيه الساقين عندك يا حفيدتي ! ألا تستطيعين وضع رجلي اعلى قليلاً يا حفيدتي ؟ هنا رمى الكهل نفسه فوقها صائحاً :

ـ آه ، الآن سوف ننسى عريس المستقبل !

ـ آه يا جدي ، لقد كانت الفتاة غير راغبة .

ـ انا لست جدك !

ـجدي ، سوف اخبر عنك كل شيء .

ـ حسناً ، انا ايضاً سأخبر كل شيء .

بعد ذلك اولج الكهل عضوه الذكري بداخلها صائحاً : « أرأيت ، أنت الآن بصدد الاستفادة مما تبقى عندي ! آخر ما تبقى عنده حقاً ! » عاد الكهل وحفيدته بعدها الى القرية . طبعاً لم تقصّ الفتاة شيئاً لأنها كانت تشعر بالخجل .

كان عند الكهل الساحر ، حفيدة اخرى عزباء ايضاً . ولقد كان راغباً في الإستفادة منها لإشباع رغباته . إذاً ، دعاها لكي تذهب معه وتجمع ثمار algarrobo حيث أعاد هناك ، مسرحية الشوكة نفسها ، لكنه في هذه المرة ، كان على عجلة من امره ، طلب من الصبية ان تأتي لرؤية الشوكة ، ودون اي إنتظار طرحها ارضاً وتمدد فوقها ثم بدأ بمحاولة إيلاجه . لكن الصبية صدته بمقاومة عنيفة جداً وقلبته عنها ، مما ادى الى جرح عضوه التناسلي بواسطة قشة صغيرة من بين الأعشاب : « هاي ، يا حفيدتي لقد جرحت لي انفي(1) » ،

---

(1) : عند جماعة Chulupi من العيب تسمية عضو الذكورة باسمه ، انه يدعى بالأنف .

ثم عاود إلقاء نفسه عليها . تصارعا بشدة على الأرض ، وفي لحظة مناسبة اندفع الجد بكل ما اوتي من زخم لكنه لم يستطع نيل مأربه ؛ خلال هذا العراك علقت بعضوه التناسلي خصلة كبيرة من القش والأعشاب مما ادى الى نزفه وتمريغ بطن حفيدته بالدماء . هذه الأخيرة استطاعت بعد جهد كبير ان تخرج جدها من فوقها ، ثم إمسكت به من شعره وسحبته الى شجرة من الصبير حيث بدأت فرك وجهه بالأشواك في حين راح يتوسل اليها :

ـ اشفقي على جدك !

ـ لا اريد ان أعرف شيئاً عن جدي !

ـ سوف تخسرين جدك !

ـ سيان عندي .

بعدما اغرقت له وجهه باشواك الصبير ، سحبته من جديد الى وسط غابة صغيرة من اشجار Caraguata المملوءة بالأشواك الكبيرة . تحمل الكهل بضع لحظات ثم حاول النهوض ، لكنها منعته من ذلك وجعلت الشوك يمزق له بطنه ، عضوه التناسلي وخصيتيه ، هنا صرخ الكهل متألماً : « خصيتي ! خصيتي ! سوف تتمزقان ! » .

كرر . . . كررر . . . كررر . . . كانت تفعل الأشواك وهي تمزقه . في النهاية ، تركته الصبية على كومة من اشواك شجرة Caraguata ، واصبح رأسه متورماً من كثرة ما علق به من الأشواك . اما الصبية فقد حملت سلتها وعادت الى المنزل حيث روت لجدتها ما حصل معها . عاد الكهل بعدها الى المنزل وهو لم يعد يستطع الابصار الا بصعوبة بالغة بسبب الأشواك التي ملأت عينيه ، عاد الى منزله مطأطىء الرأس .

هناك في المنزل ، رفعت زوجته ثوبها بعدما ضربته بدورها على وجهه وقالت له : « إقترب وتلمس ما عندي هنا ! » ثم اخذته بيده وجعلته يتلمس

عضوها الأنثوي صارخة في وجهه :

ـ نعم ! انت تحب اشياء الآخرين ! لكنك لا ترغب فيما يعود اليك !

ـ فرجك لا أريده ! إنه قديم جداً ! . من غير المستحب إستخدام الأشياء القديمة !

الأسطورة الثانية

مغامرات النمر

في صبيحة احد الأيام ، ذهب النمر للتنزه حيث إلتقى الحرباء في دربه ، كما هو معلوم فإن هذه الأخيرة تستطيع عبور النار دون أن تحترق . صاح النمر بها قائلاً :

ـ كم أنا تواق ايضاً للعب بالنار !

ـ يمكنك أن تتسلى إذا شئت ! لكنك لن تستطيع تحمل الحرارة ! عدا عن انك سوف تحترق .

ـ آه ، آه ، لم أستطيع تحملها ؟ أنا ايضاً سريع !

ـ حسناً ، فلنذهب حيث الجمر أقل حدة .

في الحقيقة ، إن الجمر هناك كان اكثر إشتعالاً . شرحت الحرباء للنمر ما يتوجب عليه فعله ثم عبرت النار امامه لكي تريه : « ارأيت لم يحصل لي اي شيء من جراء ذلك : « حسناً ، اخرجي من عندك ! انا أيضاً سوف أحاول الدخول ، إذا كنت قادرة على فعله ، فأنا ايضاً أستطيعه كذلك ! » ، اجاب النمر ومن ثم رمى بنفسه في النار حيث بدأ يحترق بعد وقت قصير : لقد إستطاع عبور النار ، لكن بعد ان تكلس وتحول الى رماد ، لقد مات .

عندها وصل العصفور المسمى Ts'a- ts'i وبدأ بالبكاء عليه : « آه يا صغيري المسكين ! إنني لن أستطيع أبداً أن أتعود الغناء على خطى اليحمور(1) ! » ، بعدها نزل العصفور من على شجرته ثم بدأ يجمع بجناحيه رماد النمر إلى كومة صغيرة ؛ عند ذلك صب العصفور الماء على الرماد ثم مرّ فوق الكومة ، عندها نهض النمر قائلاً : « آي ، ما هذه الحرارة ، بحق الشيطان ولم انا نائم وسط حرارة الشمس هذه ؟ » ، ثم اكمل مسيرته .

بعد برهة سمع النمر احدهم يغني : إنه اليحمور الذي كان موجوداً في مزرعة البطاطا . في الحقيقة ، إن هذه البطاطا لن تكون شيئاً آخر غير الصبير ، « انا نعسان دون سبب ! » هكذا اخذ اليحمور يرقص مغنياً على الصبير ، بما أن لليحمور قوائم رفيعة جداً ، فهو يستطيع ان يتجنب الأشواك بسهولة فائقة . بعدما شاهد النمر هذه اللعبة قال :

- آه كم أحب ان ارقص انا ايضاً فوقها .

- لا اعتقد ان بإستطاعتك السير على الصبير دون أن ينغرس الشوك في قدميك .

- ولم لا ، إذا كان الأمر بهذه السهولة معك ، فإنني أعتقد بأنه سوف يكون الشيء نفسه معي .

- جيد جداً ! في هذا الحال لنذهب إلى هناك حيث لا يوجد الكثير من الأشواك .

لكن في الواقع ، هنالك كانت الأشواك كثيرة جداً . من اليحمور اولاً لكي يُري النمر كيف يفعل : رقص على الصبير دون أن تعلق اي شوكة في قدميه : « ها ، ها ، ها ، ضحك النمر ، كم يعجبني ما فعلت ! » . والآن جاء دوره ، مشى على الصبير وبسرعة إنغرست الأشواك في قدميه . بعد

---

(1) : حيوان لبون مجتر ، من فصيلة الأيايل (المترجم) .

قفزتين فقط إستطاع الوصول الى وسط حقل الصبير ، لكن بعدما تألم كثيراً ولم يعد باستطاعته الوقوف . إنبطح على طول قامته وجسمه كان مخترقاً بالأشواك .

هنا ظهرTs'a- ts'i من جديد ، وعمل على إخراج النمر من حقل الصبير بعدما أزال عنه كل الأشواك العالقة ، واحدة واحدة . ثم نقله بجناحيه الى مكان بعيد . « ما هذه الحرارة ، صرخ النمر . لماذا انا بحق الشيطان نائـم تحت هذه الشمس الساطعة » .

تابع النمر مسيرته ، بعد لحظات عديدة ، إلتقى الشميسة : إنها تستطيع تسلق الأشجار حتى نهاية الأغصان ومن ثم النزول بسرعة دون أن تقع . لقد رآها النمر تفعل ذلك ، وهو كان راغباً في أن يفعل مثلها . اخذته الشميسة الى شجرة اخرى وجعلته يرى كيف تفعل ، حيث صعدت هي الى أعلى الشجرة وهبطت منها بسرعة كبيرة . والآن جاء دور النمر الذي إنطلق صعـوداً على الشجرة ، لكن حينما وصل الى أعلاها ، وقع فجأة عنها مما ادى الى دخول احد الأغصان في مؤخرته وخروجه من فمه : « آه ، صرخ النمر ، ان هذا يذكرني حيث كنت اعاني الإسهـال ! » ، مرة اخـرى حضرts'a- ts'i ليعمـل على إخراجه من هذا المأزق ، معالجاً له مؤخرته بحيث إستطاع النمر بعدها متابعة نزهته من جديد .

إلتقى بعد ذلك ، عصفور كان يلعب باغصان الشجر المتداخل بعضها ببعض من جراء الهواء ، ويتسلى بالمرور بينها بسرعة كبيرة في لحظة تقاطعها . اللعبة اعجبت النمر كثيراً :

ـ انا ايضاً ، أريد أن ألعب .

ـ لكنك لن تستطيع أن تفعل مثلي ، أنت كبير جداً وأنا صغير .

ـ لماذا لا أستطيع فعله ؟

أخذه العصفور الى شجرة أخرى لكي يريه : مر بين الأغصان لحظة تقاطعها وهي بالكاد لمست له ذنبه ، والآن جاء دورك . وثب النمر بين الأغصان ، لكنها إلتقطته من وسطه قاطعةً اياه الى قسمين : « آي ! » صرخ النمر . . . بعدها سقط القسمان أرضاً ومات النمر .

Ts'a- Ts'i ظهر من جديد ورأى النمر ميتاً . بدأ بالبكاء قائلاً : « لن أستطيع ابداً أن أتعود الغناء على خطى يحمور ! » ، نزل بعدها وعمل على صقل مفاصل النمر بواسطة صدفة حلزون ، ثم مشى عليه ؛ بعدها قام النمر حياً ، وتابع المسير .

بعد ذلك شاهد النمر النسر الملكي المسمى It'o . لقد كان يتسلى بالتحليق صعوداً ونزولاً . هنا أيضاً ، أعجب النمر بهذه اللعبة ، وأخبره It'o انه يريد اللعب مثله :

- آه ، يا صديقي كم أحب أن ألعب مثلك !

- حسناً ، ولكن ليس عندك أجنحة

- صحيح ، لكنك تستطيع إعارتي إياها .

وافق It'o ، ثم أحضر جناحين ثبتهما على جسم النمر بواسطة صمغ من شمع العسل ، عندما انتهى من تركيب الجناحين ، طلب النسر من رفيقه الطيران . إرتفعا معاً ارتفاعاً شاهقاً وتسليا كل فترة الصباح . لكن عند الظهيرة ذوبت حرارة الشمس المحرقة الصمغ وتفلت الجناحان مما ادى الى تحطم النمر على الأرض وتحوله الى فتات ، لقد مات . وصل Ts'a- Ts'i وعمل على رأب عظام النمر وإصلاحها مما سمح له باعادة السير مجدداً .

لم يتأخر النمر عن ملاقاة الظربان الذي كان يتسلى مع إبنه بتكسير قطع الخشب . إقترب النمر منهما ليرى ما يجري : وعلى الفور قفز صاحبنا على إبن الظربان محاولاً مهاجمته ، لكن الأب بوّل في عيني النمر مما ادى إلى عماه .

مشي وهـو لا يرى اي شيء ، لكن Ts'a- Ts'i ظهـر من جديد وغســل له عينيه : لهذا السبب كان نظر النمر قوياً جداً . إن النمـر ما كان أبـداً دون العصفور Ts'a- Ts'i .

إن قيمة هاتين الأسطورتين لا تقتصر على مبلغ الضحك الذي تستثيره ، ان ما يجب علينا فهمه تحديداً ، هو ذلك الشيء الـذي يسلي الهنـود في هذه القصص ، ومن ناحية اخرى ، إن القـدرة على الإضحـاك ليسـت الصفـة المشتركة الوحيدة بـين هاتـين الأسطورتـين ، على العـكس من ذلك ، انهما تشكلان كُلاً مرتكزاً على أسباب ليست خارجية بشكل تام ، اسباب تسمح برؤية شيء آخر في مجموعتهما ، هذا الشيء هو اكثر من مجرد تجميع تعسفي .

إن الشخصية الأساسية في الأسطورة الأولى ، كانت الساحر الكهـل ، الشامان . لقد رأيناه أولاً ، يأخذ كل الاشياء بمعناها الحـرفي ، خالطـاً بـين الألفاظ ومقاصدها الفعلية (إلى درجة أنه لم يعد بمقدور أحد ان يقول له أي شيء) ، بحيث أنه أصبح مهزأة في نظر الهنود . تابعناه بعد ذلك في مغامرات تفرضها عليه « مهنته » كطبيب ، لقد كانت الحملة الغريبة التي إلتزم القيام بها مع السحرة الشامان الآخرين للبحـث عن روح حفيده الأخـير ، مملـؤة بالحوادث العرضية ، وهي قد كشفت عند هؤلاء الأطباء عدم أهلية تامة وقدرة مذهلة في نسيان مهمتهم الأصلية : إنهم كانوا يتصيدون ، يأكلون ، يضاجعون ويستغلون اقل مناسبة لنسيان انهم اطباء .

إن هذا الكهل بعدما نجح في شفاء حفيده الأخير ، أطلق العنان لكوامن الدعارة الجامحة عنده : لقد عبث ببراءة ولطافة حفيدتيه بهدف اغتصابهما في الغابة . بأختصار: لقد كان بطلاً مثيراً للضحك والسخرية .

الأسطورة الثانية حدثتنا عن نزهة النمر ؛ هذه النزهة المملؤة بالمفاجآت لم تعد مجرد مشوارٍ بسيط ، هذا الأبله الكبير الـذي كان يلتقـي الكثـير من المخلوقات في دربه ، كان يقع على الدوام في أفخاخ نصبها له اولئك الـذين يحتقرونه بقدر كبير من التعجرف .

إن هذا النمر الأحمق والقوي ، ذو الحجم الكبير ، لم يكن ليستوعب ما كان يحدث له ، ودون التدخل المتكرر من العصفور الصغير لكان قد هلك منذ وقت طويل . إن كل خطوة من خطواته كانت تشهد على مدى بلاهته وتبرهن عن تفاهة شخصيته . ما يمكننا استخلاصه هنا ، أن هاتين الأسطورتين تقدم لنا السحرة الشامان والنمور كضحايا حماقاتهم الخاصة ، غرورهم ، تفاهاتهم ، إنهم بهذا المعنى ضحايا لا تستحق الشفقة بقدر ما هي تدعو الى الإنفجار في الضحك .

والآن يأتي دور السؤال : ما هو موضوع السخرية ؟ إن الإنفصال الأول يظهر لنا كلاً من النمر والساحر الشامان وقد جمعهما الضحك الذي تستثيره مغامراتهما الفشلة ، لكن بتساؤلنا عن الموقع الحقيقي لهذين النوعين من المخلوقات ، عن العلاقة المعاشة التي يقيمها الهنود معهما ، فإننا نكتشف بأنهما متماثلان في بعد آخر : إنهما بعيداً عن أن يكونا مجرد شخصيات هزلية ، هما على العكس من ذلك ، كائنات خطرة قادرة على إستثارة الخوف ، الإحترام والكراهية وليس الرغبة في الضحك على الاطلاق .

إن السحرة الشامان في أغلب القبائل الأميركية الجنوبية ، يتقاسمون القيمة والنفوذ - وذلك في حال عدم قيامهم هم أنفسهم بهذه الوظيفة السياسية - إن للساحر الشامان صورة مهمة جداً لدى المجتمعات الهندية ، وهو بهذا وفي الوقت نفسه يبدو محترماً ، مثيراً للاعجاب وللخشية ، ذلك انه الوحيد داخل الجماعة ، الذي يمتلك قوى ما فوق طبيعية، انه الوحيد القادر للسيطرة على عالم الأرواح والأموات الخطر . إن هذا الساحر الشامان هو بالنتيجة ، عالم يسخر معرفته لخدمة الجماعة من خلال معالجته للأمراض . لكن القدرات نفسها التي تجعل منه طبيباً ، اي رجلاً قادراً على بعث الحياة، تسمح له ايضاً بالسيطرة على الموت : إنه رجل قادر على القتل : بهذا المعنى ، فهو خطر ، مثير للقلق ويخشى منه على الدوام . سيد الموت كما الحياة ، إن هذا الواقع يجعل منه المسؤول مباشرة عن أي حادث خارق ، في اغلب الأحيان

يُقتل هذا الساحر نتيجة الخوف منه . إن الساحر الشامان يتحرك في مجال بعيد وخارج عن مجال الجماعة ، لهذا فإن هذه الأخيرة تسمح ، في الحياة الحقيقية ، لضحكته بأن تقربه منها .

ماذا عن النمر ؟ إن هذا الحيوان الرشيق لهو صياد ماهر جداً كونه قوي ومخادع . إن الطرائد التي يهاجمها عن تصميم (الخنازير ، الأيليات) هي أيضاً الطرائد المفضلة من قبل الهنود ؛ على هذا فإنهم لا ينظرون إلى النمر كمجرد مزاحم يجب الإنتباه اليه - إن الأساطير تؤكد هذه النظرة - بل كعدو رهيب ، إذاً ، من الخطأ الإستنتاج والحال كذلك ، بأن النمر ليس خطراً . إنه قلما يهاجم الإنسان ، هذا مما لا شك فيه : لكننا نعرف حالات عديدة عن هنود هوجموا وافترسوا من قبل هذا الحيوان الأصهب ، بالتالي يصبح التقاؤه نوعاً من المجازفة . من جهة اخرى ، إن مواصفاته نفسها كصياد ، إضافة لممارسته الملك على الغابة ، تدفع بالهنود ، لاعطائه ما يستحق من القيمة ولعدم التقليل من اهميته : إنهم يحترمون في النمر « نظيرهم » ولا يسخرون منه إطلاقاً(1) ، ان النمر في الحياة الحقيقية ، يبقى منفصلاً عن ضحك الرجال .

إننا نستطيع الآن تلخيص المرحلة الأولى ، من هذا التحليل الموجز :

1 - إن الأسطورتين اللتين استعرضناهما ، تظهران كلاً من الساحر الشامان والنمر كونهما مخلوقات حمقاء وموضوعات للسخرية والضحك .

2 - إن وضع ـس من الساحر الشامان والنمر ، وذلك على صعيد العلاقات المعاشة بينهما وبين الرجال ، هو على نقيض ما تقدمه لنا

(1) لقد استنتجنا عند قبائل تنتمي الى حضارات مختلفة جداً (Chulupi, Guarami, Guayaki) ميلاً للمبالغة بالخطورة التي يسببها هذا الحيوان : ان الهنود يتظاهرون بالخوف من النمر : لأنهم يخشونه فعلياً .

الأسطورتان : إنهما كائنات خطرة ، مثيرة للخوف ، وهما بهذا المعنى أبعد من ان يثيرا الضحك فقط .

3 - إن التناقض بين خيالية الأسطورة وواقع الحياة اليومية الحقيقي ، ينحل حينما نتعرف الى غاية السخرية التي تحملها هذه الأساطير :

إن رجال جماعة Chulupi يفعلون على مستوى الأسطورة ما هو ممنوع عليهم فعله على مستوى الواقع الحقيقي ، انهم لا يضحكون حقيقة على الشامان الساحر ولا على النمر ، ذلك ان هذين الأخيرين ليسا موضوعاً للسخرية والهزء . ان الأمر يتعلق إذاً ، عند هؤلاء الهنود وبنظرهم الخاص ، بإعادة وضع الخوف والرهبة اللذين يسببهما كل من الساحر والنمر موضع التساؤل ، اي بإعطائهما حجماً طبيعياً بعيداً عن المظاهر المخادعة ، يمكن لهذه المراجعة ان تتم بواسطة شكلين مختلفين : إما ان تتم فعلياً ، وفي هذه الحال يقتل الساحر الشامان الذي يعتبر خطراً جداً او النمر المصادف في الغابة ، وإما ان تتم رمزياً بواسطة الضحك ، حينها تبتدع الأسطورة (التي تصبح هنا أداة لإزالة الخوف) اشكالاً متنوعة من السحرة والنمور قابلة للسخرية ، ذلك عبر تجريدها عن خصائصها الحقيقية وتحويلها الى مجرد مخلوقات حمقاء وبلهاء .

فلنعد على سبيل المثال الى الأسطورة الأولى ، الى المقطع الأساسي فيها والمتعلق بالمعالجة الشامانية ، إن مهمة الطبيب هي عمل خطر ، فلكي يستطيع ان يشفي مريضاً ، لا بد له من إكتشاف النفس او الروح الأسيرة في مكان بعيد ، ومن ثم إعادة وضعها في جسم المريض . هذا يعني ان على الساحر الشامان في اثناء الحملة التي تتعهدها روحه ، ان يكون متيقظاً ومتنبهاً لعمله فقط ، ويجب الاَّ يسمح لنفسه بالشرود والذهول . لكن ما الذي حصل في الأسطورة ؟ اولاً كان عدد السحرة كبيراً ، بينما ان الحال التي تتطلب المعالجة كانت سهلة نسبياً : لقد كان يعاني الحمى . إن الساحر الشامان لا يستدعي عادة رفاقه إلا في الحالات الميؤوس منها . نرى بعد ذلك ، ان الأطباء تصرفوا كأولاد يستفيدون من اقل فرصة للتسكع والتنزه ، لقد اكلوا (اليقطين ثم

العسل المستخرج بواسطة ذيل الحمارة) ، بعدها تصيدوا (السلحفاة ثم الظربان) واخيراً ، رقصوا مع النساء (بدلاً من الرقص وحدهم كما يجب) واجهدوا أنفسهم لإغوائهن ومضاجعتهن(هذا ما يتوجب على الساحر الامتناع عنه في اثناء العمل) . خلال كل هذا الوقت يتذكر الكهل بانه نسي الشيء الوحيد الذي لا ينساه ساحر شامان حقيقي ابداً ، اي دخانه . في النهاية ، نراه متعثراً ببلاهة في كومة من الأشواك ، حيث ان رفاقه كانوا قد تركوه يعارك وحده لو لم يطلق صيحات نجدة تجاههم . باختصار ، لقد فعل زعيم السحرة الشامان الكهل ، عكس ما يفعله طبيب حقيقي واصيل ، اننا لا نستطيع عرض كل السمات المثيرة للسخرية . دون ان نحيط العرض بشكل مفرط ، على كل حال ، لا بد من الإشارة ولو بسرعة الى اثنتين منها : « حيوانه » الأليف واغنيته . حينما يتعهد ساحر من منطقة Chaco معالجة مرض ما ، فانه يرسل حيوانه العائلي (بشكل خيالي ووهمي تأكيداً) في مهمة استكشاف قبلاً . ان كل ساحر شامان هو سيد روح حيوانية مساعدة : غالباً ما تكون طيور ذات قيمة ام افاعي ، لكن على كل الأحوال ، لا نعتقد ان هناك حيواناً مثيراً للسخرية بقدر ما هي الحمارة عند الهنود . إن الأسطورة عندما اختارت للساحر الكهل هكذا حيواناً معيقاً وعنيداً ، فانها كانت تعلن على الفور بانها سوف تتكلم عن شيطان مسكين . من ناحية اخرى ، إن أغنيات السحرة الشامان من جماعة Chulupi خالية على الدوام من اي كلام ، انها مجرد انشودة رتيبة قلما تتغير ، وهي تتكرر الى ما لا نهاية ، عدا عن كونها مؤلفة من مقاطع قليلة جداً ، في أغلب الأحيان من كلمة واحدة : إسم الحيوان الأليف ، إن اغنية صاحبنا الساحر الكهل تتألف حصراً من اسم حيوانه : هكذا ، فإنه لا يتوقف عن اطلاق امنية اصدقائه السحرة الشامان ، وكأنها صيحة النصر .

إلى هنا ، فإننا نلاحظ ظهور وظيفة تبسيطية ومسهلة عند الأسطورة : انها تحرر ، عبر روايتها ، إنفعال الهنود ، الرغبة الكامنة عندهم للضحك على ما

يخشونه ، انها بكشفها عن رديف للموت في الضحك نفسه ، فانها تعلمنا ان السخرية عند الهنود إنما تقتل .

إن قراءتنا السطحية للأساطير حتى الآن ، لهي كافية على كل حال ، للإستنتاج بان التماثل الأسطوري بين النمر والشامان ليس إلا تحويلاً عن التماثل الحقيقي . لكن هذا التعادل بينهما يبقى خارجياً ، ذلك ان المحددات التي توحدها الأسطورتان تعيدنا دائماً الى حد ثالث آخر للمسألة : موقف الهنود الحقيقي في مواجهة السحرة الشامان والنمور لنسير اذا ، اغوار النص الأسطوري بشكل اعمق ، ولكن نرى إذا ما كانت القرابة بين هذين الكائنين اكثر قرباً مما هو ظاهر .

لقد كان واضحاً لنا بادىء ذي بدء ، ان القسم المركزي في كل من الأسطورة الأولى ، والثانية ، يتكلم على وجه الدقة عن الشيء نفسه . إن الأمر يتعلق في الحالين برحلة مزروعة بالعوائق ، رحلة الساحر الشامان المنطلق في البحث عن روح المريض ، ورحلة النمر الذي كان ببساطة يقوم بمجرد نزهة . لكن المغامرات الجريئة والمحضكة بكلٍ من بطلينا إنما هي تخفي في الحقيقة ، تحت قناع البراءة المخادعة ، مشروعاً مفيداً ومهماً جداً : إنه المشروع الذي يقود الساحر الشامان الى الشمس ، لا بد لنا إذن ، من اللجوء الى السياق الاتنوغرافي مجدداً .

إن السحرة الشامان في منطقة Chaco هم ليسوا مجرد أطباء فقط ، لكنهم ايضاً آلهة قادره على توقع المستقبل (مثلاً ، نتيجة حملة حربية) ؛ وفي بعض الأحيان ، حينما لا يكونون واثقين من معرفتهم ، فإنهم عند ذلك يذهبون لإستشارة الشمس ، أي الكائن الكلي المعرفة . لكن الشمس غير مبالية ، وهي قد اقامت على المسار الذي يؤدي الى مكان إقامتها ، سلسلة كاملة من العوائق التي يصعب تخطيها بسهولة ، لذلك فان السحرة الشامان البارعين والاكثر شجاعة ومخادعة يتوصلون وحدهم الى تخطي هذا الإختبار ، عندئذ

تقبل الشمس باطفاء اشعتها وتزويد اولئك الذين يتقدمون اليها بالعلم والمعرفة .

إن هذا النوع من الحملات هو جماعي بشكل دائم ، نتيجة صعوبته ، وهو غالباً ما يجري تحت قيادة من هم أكثر خبرة وتجربة بين السحرة ، والآن ، اذا ما قارنا بين مفاجآت وطوارىء رحلة الشمس وبين مغامرات كل من النمر والساحر الكهل ، فاننا نلاحظ ان الأسطورتين موضوع السؤال ، انما تصفان بشكل دقيق في اغلب الأحيان ، مراحل رحلة السحرة الشامان نحو الشمس . الأسطورة الأولى تروي قصة معالجة مرض ما : الطبيب يرسل روحه في البحث عن روح المريض ، لكن ما دامت الرحلة تجري بشكل جماعي ، فإن هذا الواقع يعني ان الأمر لا يتعلق هنا بمجرد إنتقال روتيني ، بل بشيء ما اكثر جداً : انه الرحلة نحو الشمس ، من جهة اخرى ، فاننا نلاحظ ان بعضاً من العوائق التي يصادفها السحرة في الأسطورة ، هي مماثلة للمزالق التي تنصبها الشمس في الطريق المؤدي اليها : مختلف حواجز الشوك والفصول المتعلقة بالظربان مثلاً . هذا الأخير عندما يعمي الساحر الشامان ، فانه يكرر واحدة من لحظات الرحلة الى الشمس : رحلة الغياهب والظلمات حيث لا يُرى اي شيء .

ما نجده في هذه الأسطورة اخيراً ، هو تلك الصورة الكاريكاتورية الساخرة عن الرحلة الى الشمس ، والتي تجد مبررها داخل موضوع اليف جداً بالنسبة للهنود (طريقة المعالجة الشامانية) بهدف السخرية من سحرة هؤلاء الهنود . اما الأسطورة الثانية فانها تستعيد حرفياً التمفصل نفسه الذي نجده في قصة الرحلة الى الشمس ، بحيث نجد ان مختلف الألعاب التي لا يتوصل النمر الى الفوز بها ، انما تتماثل مع العوائق التي يعرف الساحر الحقيقي كيفية تخطيها : الرقص في الأشواك ، الأغصان التي تتقاطع ، الظربان التي

تفرق النمر في الظلمات ، اخيراً الطيران الأيكاروسي(1) نحو الشمس برفقة النسر . بالنتيجة ، ليس غريباً ان تذيب الشمس ذلك الصمخ الذي يثبت الأجنحة على جسد النمر ، فلكي توافق الشمس على اطفاء اشعتها يجب على الساحر الشامان الصالح تخطي العوائق السابقة .

إن اسطورتينا تستعملان اذاً ، مبرر الرحلة الكبرى في سبيل السخرية من السحرة والنمور ، وذلك عبر إظهارهما عاجزين عن إتمام هذه الرحلة ليس عبثاً بالتالي ، ان يختار الفكر المحلي الأهلي النشاط المرتبط بشكل مباشر بمهمة السحرة : اللقاء الدراماتيكي مع الشمس ، ذلك ان هذا الفكر يعمل على وضع حيزٍ من القسوة بين كل من النمر والساحر وبين اهدافهما . حيث تأتي السخرية لكي تملأه في النهاية ، ان سقوط النمر فاقداً اجنحته بسبب عدم الحذر ، ما هو سوى التعبير المجازي عن هدف الأسطورة الأساسي : إزالة الوهم والمخادعة .

ما يمكننا استنتاجه اذاً ، ان للطرق التي تلزم الأسطورتان كلاً من النمر والساحر بإتباعهما ، الاتجاه نفسه . هكذا يبدأ بالتحدد شيئاً فشيئاً ذلك التشابه بين هذين البطلين والذي تعمل هاتان الأسطورتان على تبيانه . لكن هل من الممكن لخطوط التعادل هذه ان تلتقي ؟ هنا بامكاننا ان نطرح إعتراضاً على المشاهدات السابقة : إذا كان متوقعاً وطبيعياً ان تستحضر الأسطورة الأولى رحلة الشمس بهدف السخرية من أولئك الذين يقومون بها - السحرة الشامان - فاننا لا نفهم بالمقابل ما هي الصلة بين النمر بما هو نمر وبين حافز الرحلة الكبرى ، اننا لا نفهم لماذا يستدعي الفكر المحلي هذا المظهر من مظاهر الشامانية لكي يسخر من النمر . إن دراسة الأسطورتين لا تفيدنا شيئاً بهذا الصدد ، هنا أيضاً لا بد لنا من العودة الى اتنوغرافيا منطقةChaco .

---

(1) إيكاروسي : منسوب الى ايكاروس الأسطوري الذي تخلص من سجنه بضع جناحين والطيران بهما (المترجم) .

قبائل متنوعة في هذا المجال الحضاري ، تتقاسم كما رأينا ، القناعة القائلة بان السحرة الصالحين هم وحدهم القادرون على الوصول الى مكان اقامة الشمس مما يسمح لهم بنتيجة الأمر ، إثبات موهبتهم وإغناء معرفتهم عبر مسآءلتهم الكوكب الكلي المعرفة . لكن يوجد هناك قياس آخر عند الهنود، للتدليل على القدرة والخبرة اللتين يتمتع بهما أفضل السحرة : ان هؤلاء السحرة لقادرون على التحول الى نمور. إن التقارب بين هاتين الأسطورتين يتوقف منذ الآن عن ان يكون تعسفيا وتستبدل العلاقة الخارجية حتى الآن ، بين النمور والسحرة ، بتعريف يظهر السحرة على أنهم نمورٌ ايضاً . ان برهاننا هذا ، يصبح كاملاً ، اذا ما توصلنا الى اقامة الدليل على عكس هذا التعريف : النمور ، هل هي سحرة شامان ايضاً ؟

على كل حال ، اننا نجد الجواب في أسطورة اخرى عند جماعة Chulupi (يتعذر علينا ذكرها نظراً لطولها) . لقد كانت النمور خلال الأزمان الغابرة فعلياً سحرة شامان ، لكنهم كانوا سحرة سيئون . ذلك انهم كانوا يدخنون برازهم بدلاً من التبغ ، اضافة الى أنهم كانوا يقضون على مرضاهم بدلاً من شفائهم . اننا اصبحنا ندور الآن داخل حلقة مغلقة ، ذلك ان هذه الرواية الأخيرة انما تؤكد سابقتها : ان النمور هي أيضاً سحرة ، وهنا يتوضح امامنا مظهر مظلم آخر من مظاهر الأسطورة الثانية :

إذا كانت هذه الأسطورة تجعل من النمر بطل المغامرات التي تختص اساساً بالسحرة ، فهذا يعود الى أن الأمر لا يتعلق بالنمر بما هو نمر ، لكن بما هو ساحر شامان .

إن واقع قابلية كل من النمر والساحر للتبادل ، يضفي اذاً ، بعضاً من التجانس على أسطورتينا . بالتالي فان فرضيتنا الأولية تصبح محتملة جداً : « ان هاتين الأسطورتين تشكلان نوعاً من الفريق ، بحيث أن كلاً من العنصرين الأساسيين اللذين يؤلفانه لا يمكن فهمه الا بالرجوع الى الآخر . اننا دون شك ، بعيدون عن نقطة البداية ، لقد كان التماثل بين هاتين

الأسطورتين خارجياً عنهما ، انه يرتكز على الضرورة فقط بالنسبة للفكر المحلي ، في ان يحقق على مستوى الخرافة ، تلك الصلة المستحيلة على مستوى الواقع الفعلي : إنها الصلة بين الضحك من جهة ، وبين كل من النمر والساحر من جهة اخرى . ان تعليقنا الذي سبق ، (بالمناسبة فهو ليس تحليلاً على الإطلاق ، بل يمكن اعتباره مجرد تمهيد لهكذا معالجة) حاول جاهداً اثبات أن هذه الصلة تخفي وراء غايتها الهزلية ، تماثل هذين الشخصين المسرحيين .

حينما يسمع الهنود هذه القصص ، فانهم لا يفكرون إلا بالضحك ؛ لكن الطابع الهزلي لهاتين الأسطورتين لا يلغي عنهما طابعهما الجدي من ناحية اخرى ، ذلك ان هدفاً تربوياً ينبثق من أعماق هذا الضحك : بقدر ما تسلي هذه الأساطير سامعيها ، فانها اساساً تعمل على إيصال ونشر ثقافة القبيلة ، انها تشكل بهذا المعنى بالنسبة للهنود ، معرفتهم المرحة* .

---

* : دراسة ظهرت اساساً في مجلة : Les Temps Modernes عدد253 ، حزيران 1967 .

الفصل السابع

واجب الكلام

إن فعل الكلام هو قبل كل شيء ، حيازة سلطة الكلام ، او بمعنى آخر ، فإن ممارسة السلطة تؤمن السيطرة على الكلام : وحدهم السادة يستطيعـون التكلم ، اما تابعوهم فعليهم بالصمت والإحترام ، الإجلال او الخوف ، ان بين السلطة والكلام علاقات وطيدة بحيث ان الرغبة في أحدهما لا تتحقق إلا بالاستيلاء على الآخر . أمير ، مستبد او رئيس دولة ، فإن رجل السلطة ليس الرجل الذي يتكلم فقط ، انه مصدر الكلام الشرعي الوحيد : كلام فارغ ، كلام هزيل حقاً ، لكنه فعال جداً ، ذلك ان له اسماً واحداً هو القيادة ، ولا يبغي سوى خضوع المنفذ . ان السلطة والكلام لا يستمران في البقـاء ، الا احدهما في الآخر ، كل واحد منهما هو جوهر الآخر ، واذا ما ظهر ان هذه الأستمرارية هي فوق التاريخ ، فانها في الحقيقة هي التي تغذي حركته : هناك حدث تاريخي عندما يرتكز وجود كل من السلطة والكلام على فعل التقائهما نفسه (واضعين جانباً كل ما من شأنه ان يفصلهما ، ويدفع بهما بالتـالي الى حال عدم الوجود) .

إن كل ما تقدم حتى الآن ، يتعلق بالدرجة الأولى بالمجتمعات القائمة على الإنقسـام : أسياد ـ عبيد ، اشراف ـ تابعـون ، قادة ـ مواطنـون ، ان

السمة الحيوية لهذا الانقسام ، مكان وجوده المميز، هو ذلك الواقع المأسوي غير القابل للتغير ، لسلطة منفصلة عن المجتمع كلياً بحيث ان بعض أعضائه هم الذين يحوزون عليها فقط ، لسلطة مقطوعة عن المجتمع ، وهي تمارس عليه وعند الحاجة تصبح في مواجهته . إن ما نشير اليه هنا ، هو مجموعة مجتمعات الدولة ، منذ الإستبداديات القديمة ، وصولاً الى الدول التوتاليتارية الحديثة ، مروراً بالمجتمعات الديمقراطية حيث ان جهاز الدولة ، لكي يكون ليبرالياً ، عليه ان يبقى سيد العنف الشرعي البعيد .

تقارب ، تقارب واضح بين الكلام والسلطة : هذا ما يرن في آذاننا المعتادة منذ زمن بعيد على سماع هذه الكلمة الأخيرة . على كل حال لا يمكننا تجاهل هذا الدرس الحاسم الذي تعطينا اياه الأتنولوجيا : ان عالم القبائل الهمجي ، عالم المجتمعات البدائية او بالاحرى مجتمعات اللادولة ، هو الذي يدفعنا للتفكير بتلك العلاقة القائمة بين السلطة والكلام ، هذه العلاقة التي تم اكتشافها منذ زمن بعيد داخل مجتمعات الدولة . ان الزعيم يسيطر على القبيلة ، وهو يسيطر ايضاً على كلام هذه القبيلة . إن الزعيم ، ـ خصوصاً في المجتمعات البدائية الأميركية اي مجتمعات الهنود ـ او رجل السلطة يحوز ايضاً على احتكار فعل الكلام . لا يجب سؤال الهمجيين : من هو زعيمكم ؟ لكن السؤال الأصح هو : من ذا الذي يتكلم من بينكم ؟ سيد الكلمات ، هذا هو إسم الزعيم عند عدد كبير من الجماعات .

يبدو اذاً ، اننا لا نستطيع تصور الواحد دون الآخر ، اي السلطة دون الكلام ، ذلك ان الصلة بينهما تتعدى التاريخ ، وهي ليست اقل سرمدية في المجتمعات البدائية منها في التشكيلات القائمة على وجود الدولة . ان الاكتفاء بتحديد بنيوي لهذه العلاقة لهو امرٌ قليل الدقة ، ذلك ان الانفصام الراديكالي الذي يقسم المجتمعات ، الحقيقية منها او الممكنة وبحسب ما هي دولة او دون دولة ، هو الانفصام الذي لا يمكن له إهمال الصلة القائمة بين السلطة

والكلام . كيف يعمل هذا الانفصام في مجتمعات اللادولة ؟ ان نموذج القبائل الهندية يعطينا الجواب .

إن هناك تبايناً واضحاً وعميقاً يكتشف امامنا حينما نتناول مسألة التزاوج بين الكلام والسلطة . اذا كان الكلام في مجتمعات الدولة هو الحق في السلطة ، فانه على العكس من ذلك في مجتمعات اللادولة ، انه واجب السلطة . لنقلها بشكل آخر إن المجتمعات الهندية لا تعترف للزعيم بحقه بالكلام لمجرد انه الزعيم : انها تفرض على الرجل المؤهل لأن يكون زعيماً ، ان يبرهن عن سيطرته على الكلمات . ان فعل الكلام بالنسبة للزعيم هو الزام موجب تريد القبيلة سماعه : إن زعيماً صامتاً ما هو ابداً بزعيم .

حتى لا ننخدع ، فان الأمر لا يتعلق هنا بمجرد تذوق للخطب الجميلة لدى الهمجيين ، نظراً للموهبة الخطابية ، أو للكلام الكبير. إن السؤال هنا ليس متعلقاً بالفني او الجمالي ، انما هو متعلق بالسياسي . في الالزام المفروض على الزعيم بان يكون رجل الكلام ، تظهر في الواقع ، كل الفلسفة السياسية للمجتمع البدائي . هنا ينبسط المجال الفعلي الذي تحتله السلطة ، ذلك ان طبيعة هذا الخطاب الذي تحرص القبيلة بصراحة على تكراره ، طبيعة هذا الكلام المهذار ، هي التي تعين لنا مكان السلطة الحقيقي .

ماذا يقول الزعيم ؟ ما هو كلام الزعيم ؟ إنه قبل كل شيء فعل طقوسي . إن القائد يتوجه الى الجماعة يومياً ، قبيل الفجر او قبيل الغسق ، متمدداً على ارجوحته او جالساً بالقرب من النار ، ثم يلقي الخطاب المنتظر بصوت قوي لكي يكون مسموعاً لدى الجميع . حينما يتكلم الزعيم ، يستمر كل الناس بالاهتمام بمشاغلهم العادية بهدوء ، اي لا صمت ولا خشوع ولا مبالاة ، ان كلام الزعيم لا يقال لكي يكون مسموعاً ، لا احد يعيره اي اهتمام ولا احد يبدي اي انتباه . اذا كان على الزعيم الخضوع لالزامية الكلام ، فان الناس الذين يتوجه اليهم بالمقابل غير ملزمين سوى بالظهور بمظهر عدم سماعه .

بمعنى من المعاني ، فهم لا يخسرون شيئاً ، لمـاذا ؟ لأن الزعيم لا يقول اي شيء فعلياً ، ان خطابه يقـوم اساساً على ترداد رتيب لبعض قواعد الحياة التقليدية : « لقد وجد اجدادنا انه من الأفضل العيش كما عاشوا . فلنتبـع خطاهم ، هكذا نستطيع ان نعيش معاً حياة هادئة » ، هذا هو الحد الذي غالباً ما يقتصر عليه خطاب الزعيم ، لذلك فانه لا يزعـج اولئك الـذين يتوجـه إليهم .

ماذا يعني فعل الكلام في هذه الحال ؟لمـاذا يتوجب على زعيم القبيلة ان يتكلم كي لا يقول شيئاً ؟ على أي طلب من المجتمع البدائي تجيب هذه الكلمة الفارغة الصادرة عن مكان السلطة الظاهري ؟ فارغ ! فعلاً ان خطاب الزعيم هو كذلك والسبب في هذا يعود الى انه ليس خطاباً سلطوياً ، انه ليس خطاب السلطة : إن الزعيم مفصول عن الكلام لأنـه مفصـول عن السلطـة . إن السلطة في المجتمع البدائي ، في مجتمعات اللادولة ، غير موجودة الى جانب الزعيم : ينتج عن ذلك ان كلمته لا يمكن لها ان تكون كلاماً سلطوياً ، كلام النفوذ والقيادة . امر ! هذا ما لا يمكن للزعيم ان يعطيه ، انه الشيء المرفوض في كلام الزعيم بشكل تام ، واذا ما حاول هذا الزعيم رفض الخضوع لهـذا الواقع ، اي اذا ما نسي واجبه ، فان الجماعة لا تلبث ان ترفض الاعتراف به ان زعيماً سوف يكون مجنوناً بما فيه الكفـاية حتـى يستـطيع ان يفـكر ، ليس بالعبث بسلطة لا يملكها اصلاً ، بل بمجرد التفـكير باستعمالهـا نفسـه . ان الزعيم الذي يريد ان ينتقل زعيماً ، تتخلى عنه الجماعة مباشرة : ان المجتمع البدائي هو مكـان رفض السلطة المنفصلة، ذلك ان هذا المجتمع نفسـه ، وليس الزعيم ، هو المكان الحقيقي للسلطة .

إن المجتمع البدائي يعرف بطبيعته ، بأن العنف هو جوهر السلطة ؛ وفي هذه المعرفة نفسها يترسخ هاجس وضع كل من السلطة والمؤسسة ، كل من القيادة والزعيم ، بعيد الواحد منهما عن الآخر ، إن حقل الكلام نفسـه هو الذي يؤمن الخط الفاصل بينهما . إن القبيلة بإرغامها الزعيم على التحرك في

حقل الكلام فقط ، اي في الحقل المواجه للعنف ، فانها بهذا تطمئن الى ان كل الاشياء تبقى في مكانها ، وبان محور السلطة يرتد الى جسم المجتمع وبان مطلق انتقال للقوى لا يؤدي الى قلب الانتظام الإجتماعي . إن واجب الزعيم في الكلام ، هذا السيل من الكلام الفارغ الذي يتوجب عليه نحو القبيلة ، ما هو سوى دينه اللانهائي ، إنه الضمانة التي تمنع رجل الكلام من ان يصبح رجل السلطة* .

---

* دراسة ظهرت اساساً في مجلة La Nouvelle Revue de psychanalyse العدد 8 ، خريف عام 1973 .

الفصل الثامن

أنبياء الغابة

لا تزال أميركا الهندية تحير أولئك الذين يحاولـون الـكشف عن وجهها الكبير. إن محافظتها على حقيقتهـا خلال مدة غـير متوقعـة، يلزمنـا بمراجعة الصورة الساكنة والمخادعة التي ألفناها عنها . إن ما ورثناه عن القارة الأميركية الجنوبية وعن الشعوب التي تسكنها ، لهو مجرد جغرافية مبسطة ، سطحية ، موجزة وبعيدة كل البعد عن الواقع : من جهة حضارات andines العليا بما تتصف به من رفاهية ولباقة ، من جهة أخرى حضارات الغابة الإستوائية ، أو المملكة القاتمة لقبائل تائهة بين السهوب والغابات . إن ما تخفيه هذه النظرة ، هو تلك الأنوية الحضارية الغربية التي تقيم نظاماً من التعارض بين الحضارة من ناحية ، والبربرية من ناحية أخرى . إن ما يكمل هذه النظرة العنصرية هو تلك القناعة القائلة بأن الفكر يتوصل إلى أرقى أشكاله عندما يستند على أرض حضارة غنية وراقية : بإختصار ، إن فكر الهمجيين يبقى فكراً همجياً .

إن ما تعلمنـــا إياه جماعـــة Mbya- Guarani ، أن هذا التقييم ليس حقيقياً ، وبأن عالم الهنود يكشف عن قدرته على إدهاش المستمـع الغربـي للغة ، ما كانت دون أي صدى ؛ ذلك أن الفكر الديني عند هؤلاء الهنود ، بإنتشاره في عالم طهور يتجاور فيه الأحياء مع الآلهة ، إنما هو يحمل العبء

الثقيل لتأملٍ صارمٍ ، لا حدود له . إن رجال جماعة Tupi- Guarani الذين تشكل مجموعة Mbya آخر قبائلهم ، تكشف أمام الأتنولوجيا الأميركانية تلك الفرادة التي ميزت هؤلاء الهنود (قبل الغزو الكبير) وجعلتهم يكرسون أنفسهم ، بقلقٍ دائم ودون أي هونة ، في البحث عن الماورائي الذي تعدهم به أساطيرهم : أرض اللاشر . هنا نستطيع فهم المحصلة الضخمة لهذا البحث العظيم عند هنود أميركا الجنوبية : الهجرات الدينية الكبرى التي، حدثتنا عنها تقارير المخبرين الأوائل . لقد تحركت هذه القبائل بقيادة سحرة ملهمين ، وهي كانت تحاول من خلال الصوم والرقص ، الوصول إلى الأماكن الخصبة والغنية حيث تقيم الآلهة في بلاد المشرق . لكن ما برز أمامهم ، هو ذلك العائق الرهيب ، الحد المؤلم أي المحيط الكبير ؛ ومما زاد من معاناة هؤلاء الهنود ، قناعتهم الراسخة القائلة بأن أرض الخلود الأزلية توجد على ضفته المواجهة . هكذا إستمر الأمل بالوصول الى هذه الأرض يوماً ما ، أما السحرة فلقد كانوا يعيدون الفشل عن بلوغ هذا الهدف ، إلى فقدان الحماسة وعدم إحترام قواعد الصيام ، منتظرين بفارغ الصبر إشارة أخرى ، أو رسالة من الأعالي ، لكي يجددوا المحاولة .

لقد مارس السحرة من جماعة Tupi Guarani إذاً ، تأثيراً مهماً على القبائل ، خصوصاً على كبرياتها قبيلة Karai . إن كلام هؤلاء السحرة (كما إدعت الإرساليات) يخفي في ذاته كل القدرة الشيطانية . إن النصوص التي تركها المرسلون لا تقدم لنا ولسوء الحظ أي مؤشر على محتوى خطاب قبيلة Karai : وذلك لسبب بسيط جداً ، هو أن اليسوعيين قلما كانوا راغبين في التواطؤ مع الشيطان عبر إعادة نتاج ما اقترحه إبليس على عملائه الهنود . لكن كلاً من Montoya, Anchieta, Nobrega , thenet الخ ، كانوا قد خانوا صمتهم المراقب بإعترافهم بالقدرة الفائقة لكلام السحرة . العائق الأول أمام تحول الهمجيين الى مسيحيين. زلة لسان !! إنه الإقرار الصريح من قبل هؤلاء الأتنولوجيين الذين ذكرنا بأن المسيحية قد لاقت في العالم الروحي لجماعة

Tupi- Guarani أي عند البشر البدائيين شيئاً ما ، متمفصلاً بما فيه الكفاية ، لكي يتصدى بنجاح لما تبغيه الإرساليات . لقد إكتشف الآباء اليسوعيون المتحمسون (بدهشة ومرارة) وبسبب الصعوبات التي واجهت تبشيرهم ، محدودية العالم الذي ينتمون إليه وتفاهة لغته : لقد استنتجوا بذهول ، أن « أوهام » الهنود الشيطانية إستطاعت أن تفوق بعظمتها أسمى ميادين ما يمكن تسميته ، ديناً ! .

هكذا ، فإن هناك خطراً حقيقياً من ضياع كل هذه لمعرفة القديمة وإلى الأبد ، مع ما تبقى على قيد الحياة من آخر الهنود الى Guarani ؛ هؤلاء الذين كانوا يؤلفون في الماضي شعوباً قوية وعديدة ، فأضحت اليوم مجرد شراذم قليلة تعيش في غابات شرق الباراغواي . إن جماعة Mbya الذين يدهشون المراقب بصلابة عزيمتهم وعدم تخليهم عن انفسهم خلال أربعة قرون متواصلة من العنف الذي واجههم ، ان هؤلاء يستمرون بغرابة في سكن أرضهم القديمة ، حسب تقاليد الأجداد ، والإمتثال للقواعد التي رسمتها لهم الآلهة قبل تخليها عن مكان إقامتها الذي فوضت أمره لأبناء البشر. إن أفراد قبيلة Mbya استطاعوا المحافظة على هويتهم القبلية الأصيلة بمواجهة كل الظروف والمحن التي ألمت بهم وبماضيهم . لقد فشل الآباء اليسوعيون خلال القرن الثامن عشر في اقناعهم بالتخلي عن عبادة الأوثان والإنضمام الى بقية هنود الإرساليات ؛ ومما زاد من تمسك جماعة Mbya رفضها هذا ، ذلك الشعور بالألم والمعاناة لرؤية أولئك الذين يحتقرونهم يهددون جوهرهم الأصلي ؛ شرفهم ، أخلاقياتهم : آلهتهم وخطاب آلهتهم ، الذين أبيدوا شيئاً فشيئاً على يد القادمين الجدد . في هذا الرفض بالذات تكمن أصالة جماعة Guarani ، وتتحدد المكانة الخاصة التي تحتلها بين ما تبقى من الحضارات الهندية ، إضافة الى المنفعة التي تمثلها بالنسبة للأتنولوجيا . إنه لأمر قلما تسهل رؤيته، أن تستمر حضارة هندية في البقاء بالتوافق مع قواعد نظام معتقدتها الخاص ، وأن تتوصل الى الحفاظ على مجالها الخاص نقياً من الاستعارات . إن

ما نتج غالباً عن الإحتكاك بين عالم البيض وعالـم الهنود ذلك النـوع من التآلفية المُنهكة ، بحيث يعمل الفكر المحلي تحت غطـاء ستـار من المسيحية السطحية ، على تأجيل موته ؛ هذا ما لم يحصل عند ابنـاء مجموعـة Mbya الذين استطاعوا حتى الآن تفشيل كل المشاريع الإرسالية . إن هذه المقاومة العريقة التي تبديها جماعة Guarani لدين البيض Juru'a ، تجد مكمن قوتها في قناعة الهنود القائلة بأن مصيرهم وقدرهم يخضعـان لوعـد الآلهـة القـديم : العيش على الأرض السيئة ؛ بإحترامهم الدائم للقواعد ، فإنهم سوف يتلقون يوما ما من هذه الآلهة ، من الأعالي ، الإشارات الداعية لفتح الطريق الذي سيقودهم (متجاوزين رعب البحر) الى الأرض الأزلية . مدهشٌ حقـاً هو هذا الوهم الذي يرتسم كجنون : إستمرار وثبات هذه القناعة القـادرة على عبور التاريخ دون أن يستطيع تشويهها ؛ إن دهشتنا هذه تخفي مدى جهلنا بالأثر السوسيولوجي الناتج عن الحمية الدينية . في الحقيقة ، إذا كان أفـراد مجموعة Mbya لا يزالون يتصورون أنفسهم كقبيلـة ؛ أي كوحـدة إجتماعية هادفة للحفاظ على تمايزها ، فإن مرتكز هذا التصـور إنمـا يعـود إلى أسـاس ديني : إن مجموعة Mbya هي قبيلة لأنها أقلية دينية غير مسيحية ، لأن مزاج وحدتها وإلتحامها هما طائفة الإيمان . إن نظام المعتقـدات والقيم هو الـذي يشكل المجموعـة كما هي عليه ، والعـكس بالعـكس ، فإن هذا الإنغـلاق الإرادي على الذات هو الذي يحمل هذه المجموعة (المؤتمنة بحرصٍ شديد على معرفة تتناول المُعاش بأكثر جوانبه حضارةً) على البقاء كمـلاذ أمينٍ لآلهتهـا وكحارس لشريعتها .

حقاً ، إن معرفة الأفكار والموضوعـات الـدينية ، تتـوزع بشـكلٍ غـير متساوٍ ، بين كل أفراد القبيلة . إن غالبية الهنود تكتفي ، كما هي العـادة ، بالإشتراك في ممارسة الرقصات الطقـوسية ، بإحتـرام قواعـد الحياة التقليدية وبسماع مواعظ السحرة ؛ ذلك أن هؤلاء الآخرين هم العارفـون الحقيقيون الذين ينطلقون الى تمجيد الآلهة ومساءلتها كما كان يفعل الأسلاف . هنا ، يتبين

لنا من جديد تعلق الهنود بالكلام ، كمستمعين وكخطباء في الوقت نفسه : أسياد الكلمات ، متحمسون لتلفظها ، فإن السحرة يجدون لهم على الدوام جمهوراً من بين بقية الهنود ، مستعداً لسماعهم في أي لحظة .

إن موضوعات هذه الخطب تتناول دائماً الأمر الذي يرهق جماعة Mbya : مصيرها على الأرض ، ضرورة الإلتزام بالقواعد التي رسمتها الآلهة ، الأمل بالتوصل إلى حالة الكمال التي وحدها تسمح لأولئك الذين يبلغونها برؤية أنفسهم على طريق أرض اللاشر المفتوحة أمامهم من قبل سكان السماء . إن طبيعة اهتمامات ومشاغل السحرة ، معناها ، دلالتها ، مداها والطريقة التي يتعاملون معها ، تعلمنا أن مصطلح الساحر يصف بشكل سيء الشخصية الحقيقية لهؤلاء الرجال القادرين على الإنتشاء اللفظي عندما تمسهم روح الآلهة . إنهم أطباء في بعض الأحياء ، ولكن ليس بالضرورة ، ذلك أن هاجسهم ليس إعادة الصحة إلى المريض بقدر إكتساب (بواسطة الرقصات ، الخطب والتأملات) القوة الداخلية وصلابة القلب، هما الكفيلان وحدهما بإرضاء Namandu.Karai ، وكل الصور التي يحتويها معبد الآلهة عند جماعة Guarani . إن السحرة عند مجموعة Mbya هم إذن أناس متأملون أكثر مما هم مجرد متمرنين ، وهم . بإستنادهم على أرض الأساطير والتراث الصلبة ، فإنهم يقومون بعمل حقيقي على هذه النصوص ، كل لذاته ، بهدف تفسيرها وشرحها . إننا نجد إذاً ، ترسبين أساسيتين في « أدبهم » الشفهي : الأول دنيوي يحتوي مجموعة الأساطير وبخاصة الاسطورة الكبرى المسماة بالتوأم ، والآخر قدسي ، أي خفي بالنسبة للبيض ويتألف من الصلوات ، الأناشيد الدينية ومن كل الكلام المرتجل الذي ينطلق به السحرة حينا يشعرون في ذروة حميتهم بأن في داخلهم الهاً يريد أن يُسمع . إن هؤلاء السحرة Pai الذين حاولنا تسميتهم بالأنبياء بدلاً من الشامان ، يفرضون شكلاً لغوياً متميزاً بغناه الشعري . هنا يتبين بوضوح شغل الهنود بتحديد فلك المقدس بحيث أن اللغة التي تعلن عنه، هي نفسها نفي للغة الدنيوي . إن الإبداع الشفهي الناتج عن

هاجس تسمية الأشياء والكائنات تبعاً لأبعاد كل منها الخفية ، وللوجود الإلهي لكل منها أيضاً ، يتوصل هكذا ، الى تحويل السني لفظي للعالم اليومي ، إلى اللغة الكبرى التي يمكن الإعتقاد بأنها كانت لغة خفية . هكذا يتكلم أفراد مجموعة Mbya عن « زهرة القوس » للتعبير عن السهم ، عن « مومياء الضبابة » لتسمية الغليون وعن « أغصان الشجرة المزهرة » لتسمية أصابع الإله Namandu . إنه لتشبيه مدهش حقاً ، ذلك الذي يعمل على إبطال الإحساس بالقلق والغيظ الناتجين عن مظاهر الأشياء : هكذا يعبر عن نفسه إسم جماعة Mbya الحقيقي ، إنهم هنود مصممون على عدم العيش بعد آلهتهم .

في نفس الوقت الذي يلامس فيه بياض الفجر قمة الأشجار ، يستيقظ في قلوب الهنود ، ذلك القلق المتمرد على راحة الليل ، قلق وجودهم البائس الذي تنيره من جديد أشعة الكوكب ، مذكرة إياهم بأنهم من سكان الأرض . ليس نادراً بالتالي ، رؤية ساحر Pa,i منتصباً والصوت منه ملهماً من قبل القوى غير المرئية ، في مكان الحوار بين البشر والآلهة ، ليعطي من صميم حكمته دفعاً جديداً للإيمان الذي يحرك أشكال المعرفة الجميلة .

كثيرة هي المرات التي يوجه فيها الهمجيون كلمات نحيبهم القوية والوقورة نحو الشرق ، لملاقاة الشمس ، الرسول المرئي للإله Namandu ، السيد المقتدر لأولئك الذين يسكنون في الأعالي : إليه تتوجه هذه الصلاة المثالية . إن الكلمات التي يلهمها إرتفاع الكوكب في السماء للمصلي بعد أن تُحبط العزيمة الأولية والأمل المشروع ، فإنها تعود لكي تحبس هذا المصلي شيئاً فشيئاً في دائرة الشقاء تحت رحمة الآلهة . إن جهد هؤلاء البشر لإنتزاع أنفسهم من زمنهم الخاص ، يبدو عديم الفائدة ، ذلك أنهم لا يحركون بجهدهم هذا أولئك الذين يتوجه إليهم هذا الجهد . هكذا يصل القلق والشك الى ذروتيهما ، وتعود بالتالي إلى ذلك الذي يعاني ذاكرة الماضي ، ذاكرة الأجداد : ألم يُعوض على هؤلاء ما كانوا قد قاموا به من صيام وصلوات ورقصات

ودعوات ؟ ألم يكن متاحاً لهم أن يعبروا البحر ويكتشفوا الطريق ؟؟ إذاً ، هناك سبيل للوصول إلى الآلهة وكل شيء هو ممكن . هكذا تتأكد القناعة عند أحفاد اليوم بمصير مشابه للأجداد ، إن انتظار الكلمات لن يخيب ، وسوف تكون الآلهة آذاناً صاغية لأولئك الذين يحاولون إسماعها .

هكذا تتكون حركة الإبتهال المتباطىء الذي يبدأ باكراً . إن الإله Namandu يترك أنواره تتدفق من جديد ، فهو يعلن موافقته بهذا على ترك البشر يعيشون : إن نومهم الليلي ما هو إلا موت حقيقي ينتزعهم الفجر منه ؛ لكن فعل العيش بالنسبة لهؤلاء الرجال الذين تزينهم تسريحة الذكورة الطقسية ، ليس مجرد الإستيقاظ اللامبالي فقط . إن أبناء جماعة Mbya يسكنون الأرض في مجالها الحائر والقلق ، والأب يقبل إذن سماع شكوى وظلامة أولئك الذين يتزينون له . لكن في الوقت نفسه الذي تترسخ فيه إمكانية التساؤل نفسها ، يسود الأمل بتأخير الإندفاع الأرضي المرهق : عناء الدم واللحم ، مُحقة هي إذاً ، الصلوات والرقصات ، خصوصاً الرقص الذي يحرر الجسد بإيقاعه مما يثقل كاهله على هذه الأرض . عن أي غياب يعبر هذا الإلتماس الملح إلى درجة أنهم يدشنون نهارهم به ؟ أنه غياب الكلمات الجميلة الأصلية ، غياب اللغة الإلهية التي تتضمن خلاص البشر . إستراحة على عتبة مكان إقامتهم الحقيقي : هذا هو فعل العيش عند هؤلاء Jegua kana على الأرض السيئة ، إن عدم كمال الأجساد والأنفس هو الذي يمنع إخلاء الأرض؛ هذه الأخيرة تستطيع وحدها إستبقاء هذه الأجساد والأنفس داخل الحدود ، في مجازية البحر الأقل رعباً في حقيقته ، لكن واقع جهله من قبل الهنود يحملهم على الحدس في ذلك الانقسام النهائي (ربما !) بين الإنساني والإلهي، كل منهما راسخ على ضفته ، . إرضاء الآلهة ، إستحقاق كلماتها التي تفتح الطريق إلى الأرض الأزلية ؛ الكلمات التي تعلم البشر قواعد وجودهم المستقبلي : هذه هي رغبة أفراد جماعة Mbya . بماذا تتكلم الآلهة إذا؟ فلتعترفْ بجهود البشر ، صيامهم ، رقصاتهم ، صلواتهم ودعواتهم ، إنهم ليسوا أقل جدارة من

آبائهم . إن رجال هذه الجماعة ، المتبقين منهم والذين كانوا أول من تزين ، يطمحون الآن لمغادرة الأرض : هكذا يكتمل قدرهم .

هذه هي الصلاة المأسوية المغرقة في صمتها الصباحي في الغابة عند المندي : إن وضوح دعواها لا يفسده ما يخترقها خفية من تذوق واحساس بالموت حكمة جماعة Guarani العظيمة كيف تقودهم اليه* .

---

* : دراسة ظهرت اساساً في مجلة Echanges et Communications (Mélanges Offerts à Claude Lévi Strauss à l'occasion de son 60e anniversaire) J. Pouillon et P. Maranda èd. Paris La Haye, Mouton, 1970

الفصل التاسع

في الواحد دون المتعدد

لقد كان هذا بعد الطوفان . كان الإله الماكر ، مقدر العواقب يعلم ابنه كيفية إعادة تكوين العالم : « إليك ما يجب أن تفعله يا ولدي ، ضع الأسس المستقبلية للأرض الناقصة . . . ضع صنارة معقوفة كمرتكز مستقبلي للأرض . . . إن الخنزير الوحشي الصغير هو الذي سوف يسبب تكاثر الأرض الناقصة . . . وحينما تبلغ الحجم الذي نرغب فيه ، سوف أنبئك يا ولدي . . . أنا الإله Tupan الذي يسهر على حماية الأرض . . . » . إن Tupan سيد البَرَد ، المطر والهواء كان منزعجاً من عدم وجود مرافق له لكي يلعب معه ، لكن ليس أياً كان ولا في أي مكان . إن الآلهة تحب إختيار شركائها ، وهذا الأخير كان يريد أن تكون الأرض الجديدة أرضاً غير كاملة ، ناقصة ، أرضاً شريرة ، لكنها على الرغم من ذلك ، قادرة على إستقبال الكائنات لكي تسكن عليها . لهذا السبب ، فلقد تنبأ Tupan بأن عليه مواجهة Nande rue ete ، سيد الضبابة البليد والمظلم، الذي يتفوح غليون تدخينه جاعلاً الأرض الناقصة غير قابلة للسكن . « أنا أغنى بكثير من Nande rue ete ، إنني أعلم ماذا أفعل ، سوف أعود ، سوف أعمل لكي تكون الضبابة خفيفة والأرض غير كاملة . بهذا فقط سوف تكون الكائنات

الصغيرة التي أرسلناها هناك منتعشة وسعيدة . هؤلاء الذين نرسلهم إلى الأرض ، أبناؤنا الصغار ، هذه الأجزاء الصغيرة منا ، سوف يكونون سعداء ، أما أولئك فيجب علينا خداعهم » . خبيث !! : هذا هو الإله Tupan .

من ذا الذي يتكلم هكذا بإسم الإله ؟ أي بائد ذلك الذي يتساوى مع الآلهة دون خشية ودون أن يرتجف أحد أولئك الأقوياء المقتدرين في الأعالي ؟ مع ذلك ، فهو ليس بمجنون ساكن الأرض البسيط هذا . إنه واحد من هذه الكائنات الصغيرة التي فوض إليها الإله Tupan ، منذ فجر الزمان ، مهمة العناء بتسليته ، إنه هندي Guarani . غنيٌ هو بمعارفه عن الأشياء ، فإنه يفكر دائماً بمصير جماعته ، الذين يسمون أنفسهم بقناعة شامخة تشوبها المرارة : آخر البشر . إن الآلهة تكشف في بعض الأحيان عن مخططاتها ، وهو الساحر Karai جدير بسماعها ومهيأ لقول الحقيقة ، لكشفها أمام رفاقه .

إن الإله Tupan قد ألهمه هذه الليلة ، إن فمه كان إلهياً، لقد كان هو نفسه الإله ، وقص عليهم سفر تكوين هذه الأرض الناقصة والحياة التي جيرها الإله بدهاء لصالح جماعة Guarani . لقد تكلم طويلا ، وكان لهيب النار يكشف عنده حالات إنسلاخ وتحول : حيناً وجه الإله Tupan النقي واللامبالي وغزارة الكلام المتدفق ، حيناً آخر وجه إنسانٍ رقيق القلب ، متوتر ومحلق والكلام منه غريب . بعد الخطاب الإلهي يأتي دور البحث عن معناه ، هذا ما يقوم به فكر كائنٍ بائه يعمل على تفسير بديهية هذا الخطاب المخادع . ليس للآلهة أن تفكر ، أما آخر البشر فهم لا يرضخون أبداً : إنهم الأخيرون دون شك ، لكنهم يعرفون لماذا . ها هي الشفاه الملهمة عند الساحر Karai ، تعمل على تبديد لغز التعاسة وتفسيره ، ببراءة وبرودة حقاً ، لكن دون أن يفسد من روعة هذا الشرح أي شعورٍ بالغيظ والضغينة : « إن الأشياء برمتها واحدة ، وهي سيئة بالنسبة إلينا نحن الذين ما رغبنا فيها هكذا » .

إن ما سبق وتقدم حتى الآن ، لا ينقصه طابع العمق والغموض في الوقت

نفسه ، ذلك أن الأفكار التي قيلت إنما تغوي بشكلٍ مزدوج : بأصلها وبقسوتها إن هذه الأفكار تعبر عن العقل الهمجي : إنه ذلك المؤلف المجهول ، الساحر الكهل لجماعة Guarani في أعماق غابة البارغواي . إننا نشعر بأنه ليس غريباً عنا بشكلٍ تام .

إن السؤال يتعلق بإقامة أصل البؤس والشقاء . إن النص يقول بأن الأشياء هي سيئة ، البشر هم سكان الأرض الناقصة ، أرض الشر والسوء . إن جماعة Guarani متعودة على الشقاء ، هذا ليس بجديد عليها؛ إن أفرادها يعرفونه منذ أمد طويل حتى قبل قدوم الغربيين البيض الذين لم يعلموهم شيئاً من هذا القبيل . إن الهنود Guarani ليسوا مجرد متوحشين صالحين ، إنهم يهدسون دائماً بالقناعة القائلة بأنهم لم يوجدوا من أجل الشقاء ولسوف يصلون يوما ما إلى الأرض التي لا يوجد عليها الشر ؛ إن حكماءهم يفكرون على الدوام بالوسائل التي تبيح لهم بلوغها ، إنهم يفكرون بمشكلة الأصل . كيف حدث أننا نحن الآخرون نسكن أرضاً ناقصة ؟ أمام عظمة التساؤل هذا تظهر بطّولية الجواب : إذا كان الوجود غير عادل فالبشر غير مذنبين ، ليس علينا أبداً أن نقاتل أقراننا ، أن ننوجد في هذا العالم الناقص .

لكن ما هو أصل هذه الشائبة التي تلازم البشر والتي لم نكن راغبين فيها أساساً ؟

إنها تعود إلى أن « الأشياء برمتها واحدة » . إن هذا التمفصل المفاجيء ، هو من طبيعة قادرة على زعزعة الفكر الغربي منذ بداياته الأولية . هذا ما يقوله وما يعلن عنه دائماً - حتى نتائجه الأكثر صرامة ، الأكثر جنوناً - مفكرو جماعة Guarani : « » إن الشقاء ناتج عن نقص العالم ، عن عدم كماله ، ذلك أننا نستطيع أن نقول بأن كل الأشياء التي تؤلف هذا العالم الناقص هي من طبيعة واحدة . إنها الواحد : هذه هي صفة الأشياء في العالم . الواحد ، ذلكم هو إسم عدم الكمال » . إن ما يقوله فكر جماعة Guauani بإختصار : الواحد هو الشر .

شقاء الوجود الإنساني ، عدم كمال العالم ، وحدة الأشياء التي تؤلف هذا العالم : هذا ما يرفضه الهنود من جماعة Guarani، وهذا ما يدفعهم للبحث عن مجالٍ آخر ، يتعرفون فيه الى وجود سعيد خالٍ من الجرح الأساسي ، وجود منبسط على أفق متحرر من الواحد . لكن ما هو هذا اللا ـ واحد الذي يرغب فيه الهنود Guarani بعناد ؟ وهل يجد كمال العالم تعبيره في المتعدد ، إنسجاماً مع تقسيم أليف على الميتافيزيقية الغربية ؟ هل يجزم أفراد جماعة Guarani بوجود الخير ، على نقيض الأغريق القدماء ، في المكان الذي نقصيه نحن عنه؟لكن إذا كنا نجد عند الأوائل ، تمرداً نشطاً وفعالاً ضد امبراطورية الواحد ، عند الآخرين العكس من ذلك حنيناً متأملاً وتواقاً للواحد ، على الرغم من هذا ، فإن ما يجزم به الهنود من جماعة Guarani ، هو ليس المتعدد ، إنهم لا يكتشفون الخير ، الكمال في الإنحلال الميكانيكي للواحد .

لماذا تقع الأشياء المسماة واحدة في حقل عدم الكمال السيء ؟ إن التفسير السطحي الذي يأخذ بحرفية النص ، يجب إستبعاده : تفسير الواحد بما هو الكل . إن حكيماً من جماعة Guarani يعلن : « الأشياء بكليتها هي واحدة » لكنه لايسمي هذا الكل ، ربما بسبب غياب هذا التصنيف عن فكر جماعة Guarani ، إنه يفسر بأن كلاً من هذه الأشياء التي تؤلف العالم (مأخوذاً لذاته) ـ السماء والأرض ، المياه والنار ، النباتات والحيوانات ، البشر في النهاية ـ إنما يتصف بطابع الواحد السيء . ما هو هذا الشيء الواحد ؟ كيف نتعرف الى سمة الواحد هذه في الأشياء ؟

الواحد هو شيء مفسد ، إن نمط وجود الواحد هو عابر ، مؤقت ، زائل ، إنه الانتقالي. إنه يولد ، ينمو ويتكاثر لكي يتلاشى ، هذا ما يدعى بالواحد . ماذا يعني كل ما تقدم ؟ إننا نقترب هنا ،من خلال تطبيق غريب لمبدأ الهوية ، إلى جوهر العالم الديني لجماعة Guarani . إن الواحد ، برميه إلى جانب الفساد ، يصبح والحال كذلك مجرد إشارة عن النهاية . إن أرض البشر لا

تحتوي في ذاتها ، إلا على عدم الكمال ، النتانة والبشاعة : الأرض البشعة والكريهة ، إنه الاسم الآخر للأرض السيئة ، إنها مملكة الموت . عن كل شيء متحرك على مدار ، عن كل شيء فان يُقال ـ فكر جماعة Guarani يقول ـ بأنه واحد . الواحد : إرساء الموت ؛ الموت : مصير ما هو واحد . ما هو السبب في أن الأشياء التي تؤلف هذا العالم مصيرها الموت ؟ لأنها محدودة ، لأنها غير كاملة . إن ما هو فاسدٌ يموت من عدم كماله ، من نقصه ، إن الواحد هو عنوان عدم الكمال .

ربما أصبحت الرؤية أكثر وضوحاً الآن . إن الأرض الناقصة حيث « أن الأشياء بكليتها واحدة » هي مملكة عدم الكمال ومجال المنتهي . إنها حقل التطبيق الدقيق لمبدأ الهوية . إن القول بأن (أ) = (أ) ، هذا يساوي هذا ، الإنسان هو الإنسان ، ما هو إلا الإعلان في الوقت نفسه بأن (أ) ليست اللا (أ) ، بأن هذا هو ليس ذلك ، بأن البشر هم ليسوا الآلهة . إن الإستدلال على الوحدانية في الأشياء ، الإستدلال على الأشياء حسب وحدانيتها ، هو أيضاً تخصيصها بحدود ، بعدم الكمال ، بالنهاية . إنه الإكتشاف المأسوي بأن سلطة تعيين العالم وتسميته ، أي تحديد وتعريف كائناته ـ هذا هو هذا وليس شيئاً آخر ، الهنود Guarani هم بشر وليسوا شيئاً آخر ـ ما هي سوى مسخرة عن القدرة الحقيقية ، عن القدرة الخفية التي تستطيع أن تعلن بصمت ، بأن هذا هو هذا وفي الوقت نفسه ذلك ، بأن الهنود Guarani هم بشر وفي الوقت نفسه آلهة . إكتشاف مأسوي ، لأننا لم نرغب في هذا الواقع ، نحن الآخرون الذين نعلم بأن لغتنا مخادعة ، نحن الذين لم نوفر جهداً نبذله في سبيل الوصول الى موطن اللغة الحقيقية ، مكان إقامة الآلهة غير الفاسد ، الأرض الخالية من الشر ، حيث لا يوجد أي شيء يمكن له أن يسمى واحداً .

في موطن اللا واحد ، حيث يُلغى الشقاء ، تنمو الذره وحدها ويجلب السهم الطريدة الى أولئك الذين لم يعودوا بحاجة للصيد ، تتدفق الزيجات المتساوية بشكلٍ غير معروف ، والبشر يبقون الى الأبد شباباً ، يعيشون إلى

الأبد . إن ساكناً للأرض الخالية من الشر لا يمكن وصفه بشكلٍ آحادي المعني : إنه إنسان حقاً ، لكنه الآخر أيضاً ، إنه إله . إن الشر هو الواحد ، لكن الخير ليس المتعدد ، إنه الاثنان معاً ، الواحد وغيره في الحين نفسه ، إنه الـ « إثنين » ذلك الذي يعين بصدق ووضوح الكائنات الكاملة . إن غابة آخر البشر ، لم تعد تأوي بشراً ، لم تعد تأوي آلهة : متساوين فقط ، آلهة ـ بشر ، بشر ـ آلهة ، حيث لا يعبر أحدهم عن نفسه بحب الواحد .

شعبٌ فريدٌ في تدينه ، ثابت على موقفه خلال العصور برفضه المتعالي لعبودية الأرض الناقصة ، شعبٌ فخورٌ من المجانين الذين يعتبرون أنفسهم بما فيه الكفاية لكي يرغبوا في أخذ مكان لهم في مصاف الآلهة ؛ إن الهنود Guarani يطوفون الآن متشردين (منذ عهد قريب) في البحث عن أرضهم الحقيقية المفترضة ، التي عرفوا كيف يعينونها هناك ، الى جانب شمس المشرق ، « جانب وجهنا » . مرات عديدة وصلوا إلى هناك ، إلى الشواطىء ، إلى حدود الأرض السيئة ، إلى ما يقرب من الهدف ، لكنهم واجهوا الخديعة الالهية نفسها ، الألم نفسه ، الفشل نفسه : عائق أبدي ، إن البحر ذهب مع الشمس .

لقد أصبحوا اليوم عدداً ضئيلاً ، وهم يتساءلون ما إذا كانوا في طريقهم ليعيشوا موت الآلهة ، ليعيشوا موتهم الخاص ، إننا آخر البشر . مع ذلك فهم لا يستسلمون أبداً ، إنهم يتخطون إحباطهم بسرعة : السحرة Karai ، الأنبياء . من أين لهم القوة على عدم التراجع ؟ هل هم عميان ؟ بلهاء ؟ إن بلادة الفشل ، الصمت ، تكرار سوء الحظ ، هذا ما لم يكتسبوه أبداً . ألم يوافقوا في بعض الأحيان على مخاطبة الآلهة ؟ ألم يوجد دائماً ، في مكان ما بعمق الغابة ، أحد المصطفين لسماع خطابهم ؟ لقد جدد الإله Tupan وعده القديم هذه الليلة، بواسطة فم أحد الهنود الذي تسكنه روح الإله « أولئك الذين نرسلهم إلى الأرض الناقصة يا ولدي ، سوف نعمل على إزدهارهم . إنهم سيجدون زوجات المستقبل ، إنهم سوف يتزوجونهن وسينجبون منهم

أطفالاً : لكي يستطيعوا بلوغ الكلمات الصادرة عنا ؛ وإذا لم يتبلغوها ، فلن يكون لهم أي شيء صالح . كل هذا نحن نعرفه جيداً » .

لهذا السبب هم غير مبالين بكل ما تبقى - بمجموعة الأشياء الواحدة - مهتمون بإبعاد شقاء فقط ، لم يرغبوا فيه ، لهذا السبب يفرح الهنود Guarani دون بهجة ، عندما يسمعون مرة أخرى ، صوت الإله : « أنا Tupan أعطيكم هذه النصائح . إذا ما بقيت هذه المعارف في آذانكم ، في مسامعكم ، فلسوف تتعرفون الى خطاي . هكذا تتوصلون الى الغاية المحددة لكم . أنا سأذهب بعيداً ، سأذهب بعيداً ، لن تروني أبداً . بالنتيجة أقول لكم ، لا تنسوا أسمائي ، لا تضيعوها »* .

دراسة ظهرت أساساً في مجلة L'Ephémère عدد19 -20 -1972, 73

الفصل العاشر

التعذيب في المجتمعات البدائية

1 ـ القانون الكتابة

إن قسوة القانون لا تنسى . لقد ابتدعت وسائل متنوعة بحسب العصور والمجتمعات ،.لإبقاء ذاكرة هذه القسوة نشطة . المثال البسيط الراهن عندنا ، كان تعميم المدرسة المجانية والإلزامية ، وفي الوقت الذي فرض التعليم نفسه شمولياً ، لم يعد بإستطاعة أحد أن يتذرع بجهله دون الكذب والإنتهاك . لأن القانون بقسوته ، هو في الوقت نفسه كتابة . إن الكتابة هي للقانون ، والقانون يسكن الكتابة ؛ إن المعرفة بواحد منهما تعني عدم القدرة على جهل الآخر . إذاً ، كل قانون هو مكتوب وكل كتابة هي مؤشر على القانون . إن المستبدين الكبار الذين ملأوا التاريخ يعلموننا هذا الأمر ، كل الملوك ، الأباطرة ، الفراعنة ، كل « الشموس » التي عرفت كيف تفرض على الشعوب قانونها : في كل زمانٍ ومكان كانت الكتابة المبتكرة . تقول على الفور بسلطة القانون ، المحفورة على الحجار ، المتجلية في المظاهر الخارجية والمرسومة على المخطوطات ؛ حتى ذات العُقد(1) عند جماعة Incas والتي لا يمكن إعتبارها

(1) ذات العقد هي أداة مؤلفة من حبل وعُقد صغيرة مختلفة الألوان كان سكان البيرو الهنود القدماء يستعملونها لتسجيل الحسابات والأحداث (المترجم)

كتابة ، لقد كانت الحبال والأشرطة المعقودة ، (بعيداً عن إختزالها إلى مجرد وسائل لتقوية ذاكرة المحاسبة) سلفاً وبشكل ضروري ، كتابة أكدت شرعية القانون الأمبراطوري وعلى الرعب الذي كان يفرضه .

2 ـ الكتابة الجسد

أن ينضوي القانون في مجالات غير متوقعة ، فهذا ما يعلمنا إياه بعض الأعمال الأدبية . إن ضابط المعسكر التكفيري الإصلاحي(1) يشرح أمام السائح بالتفصيل ، وظيفة وعمل « الآلة الكاتبة » للقانون : « إن حكمنا ليس صارماً وقاسياً . إننا نحفر ببساطة وبواسطة المذراة على جسد المذنب ، ذلك الجزء المنتهك من القانون .

مثلاً ، سوف نكتب على جسد هذا المدان ـ هنا يشير الضابط؟ الى الرجل المذنب ـ : إحترم « مرؤوسيك » . أمام دهشة المسافر الذي عرف أن المدان يجهل الحكم الذي أصابه ، يجيب الضابط : « من غير المفيد جعله يعرفه ، لأنه سوف يتلقنه على جسده » أكثر من ذلك يقول الضابط : « أرأيت ، ليس من السهل قراءة هذه الكتابة بالأعين ؛ حسناً إن الرجل يفكك رموزها بجروحه هذا عمل كبير حقاً ، لا بد له من ست ساعات لكي ينتهي » .

إن Kafka يعين هنا الجسد ، بما هو مساحة للكتابة ، مساحة صالحة لإستقبال نص القانون المقرأ .

إذا ما عورضنا بإستحالة الحسم على صعيد الوقائع الإجتماعية بما هو من مخيلة الكاتب فقط ، فإننا نجيب بأن هذيان Kafka يبدو والحال كذلك ، ذا حدس يستبق الأمور ، وبأن هذا الأدب الخيالي يعلن عن الحقيقة المعاصرة .

3 ـ الجسد ـ الطقس

إن العديد من المجتمعات البدائية تبرز الأهمية التي تعلقها على بلوغ

---

(1) : F. Kafka, la colonie pénitentiaire, paris «le livre de poche», 1971 .

الشباب سن الرشد ، وذلك بوساطة تأسيسهم على الطقوس المسماة ، طقوس العبور . إن هذه الطقوسية التلقينية غالباً ما تشكل محوراً أساسياً تنتظم بموجبه الحياة الإجتماعية والدينية للجماعة . إن الطقس التلقيني غالباً ما يتم مع الأخذ بعين الإعتبار جسد المُلقنين ؛ على أن المجتمع يعين الجسد مباشرة ، بما هو المكان المناسب لكي يحمل إشارة عن الزمن ، أثراً عن العبور ، تكليفاً بالقدر . ما هو السر الذي يلقنه الطقس ؟ هذا الذي يستولي فترة وجيزة على جسد الملقن؟ تواطؤ الجسد والسر، الجسد والحقيقة التي يكشفها التلقين ؛ إن الإقرار بهذا الأمر يقودنا إلى تحديد التساؤل . لماذا يتوجب على الجسد الفردي أن يشكل نقطة تجمع مواصفات القبيلة ؟ لماذا لا يمكن للسر أن يكون مُبلغاً إلا بتوسطه عملية الطقس الاجتماعية على أجساد الشباب ؟ إن الجسد يتوسط إكتساب المعرفة التي تسجل عليه . طبيعة هذه المعرفة التي ينقلها الطقس ، وظيفة الجسد في سياق هذا الطقس : سؤال مزدوج فيه ينحل التساؤل الأولي عن التلقين .

4 - الطقس التعذيب

« آه ، شكراً يا إلهي . . . إنتهى وسوف أخبرك كل ما رأيته » .

جورج كاتين(1) شارك خلال أربعة أيام في الإحتفال السنوي الكبير لجماعة الهنود Mandan . في الوصف الذي يقدمه عن هذا الإحتفال النموذجي ، فإن الشاهد لم يستطع منع نفسه ، رغم الإعجاب الذي يكنه لهؤلاء المحاربين الكبار ، من التعبير عن إحساس بالجزع والهول أمام مشهد الطقس ؛ فإذا كان هذا التقليد الديني يقوم على حيازة الجسد من قبل

(1) G. Cathin, les indiens de la prairie, trad. par france franck et Alain Gheerbrant, club des libraires de france ,1959 .

المجتمع ، فإن هذا الأخير لا يستولي على الجسد بأي طريقة : إن الطقس يخضع الجسد للتعذيب بشكل دائم ، وهذا ما أرعب كايتن . : « واحداً ، واحداً ، يتقدم الشباب الذين قضى كل واحد منهم أربعة أيام من الصوم وثلاثة ليالٍ دون نوم ، يتقدمون نحو جلاديهم . لقد دقت الساعة » .

الأجساد مثقوبة ، أسياخ حديد تمرر في الجروح ؛ شنق ؛ إستئصال أعضاء وأخيراً يمزق اللحم : إن وسائل هذه الفظاظة والقسوة لا تنضب ، في أثناء ذلك :

» البرودة وعدم الإنفعال والألم ، أقول أيضاً الهدوء الذي يتحمل به هؤلاء الشبان شهادتهم كان خارقاً وغريباً أكثر من الألم نفسه . . . إن البعض منهم ، متنبه بأنني أصورهم ، توصلوا للإقتراب مني والتحديق بعينين مبتسمتين ، بينما هم يسمعون السكين تحز في لحمهم . . . لم أستطع منع دموعي » !! .

إن وسائل التعذيب تختلف بين قبيلة وأخرى ، بين منطقة وأخرى ، لكن الهدف يبقى واحداً ، لا بد من الألم ، لقد قمنا نحن في مكان آخر ، بوصف إحتفال التلقين عند الهنود من جماعة Guayaki (1) حيث تتم حراثة الظهر بكامله . ألمٌ غير محتمل : إن المُعذب يتلاشى بصمت . أما عند جماعة Mbya Guayaru في منطقة Chaco من الباراغواي ، فإن على الشبان الذين يبلغون سناً يقبلون بعده في فئة المحاربين ، على أن يجتازوا تجربة الآلام : بواسطة عظمة مروسة من حيوان النمر ، تثقب لهم أعضاءهم التناسلية وأجزاء أخرى من الجسد ، هنا أيضاً كان ثمن التلقين هو الصمت .

إننا نستطيع إعطاء الأمثلة إلى ما لانهاية ، لكنها تعلمنا بكليتها شيئاً وحيداً : إن التعذيب في المجتمعات البدائية هو جوهر طقس التلقين ؛ ألا

---

(1) : P. Clastres, Chroniques des Indiens Guayaki, paris, plon, 1972

تهدف هذه القسوة المفروضة على الجسد لقياس القدرة على المقاومة الجسدية لدى الشبان ، الى تطمين المجتمع عن مواصفات أعضائه ؟ ألا يصبح هدف التعذيب أفساح المجال أمام الإثبات والبرهنة عن قيمة فردية ؟ إن كايتن يعبر بوضوح عن وجهة النظر التقليدية هذه !

« لقد عانى قلبي كثيراً من هذه المشاهد وامتلأ اشمئزازاً من هكذا عادات شنيعة : لكنني مستعد من كل قلبي لكي أعذر الهنود ، لكي أسامح الأوهام الخرافية التي تقودهم إلى هذه الأعمال الوحشية ، وذلك بسبب الشجاعة التي يبرهنون عنها ، وقدرتهم المدهشة على الجلد والمكابرة ، باختصار ، على هذه الصلابة الإستثنائية الخارقة » .

إذا توقفنا عند هذا الحد ، فإننا نحكم على أنفسنا بجهل وظيفة العذاب ، بإختزال مدى المجازفة به ، بنسيان واقع أن القبيلة تعلم الفرد من خلاله شيئاً ما .

5 ـ التعذيب الذاكرة

يحرص الملقنون على إيصال العذاب إلى ذروته . إن سكيناً من قصب الخيزران كان يكفي لقطع جلد المُلقَّنين عند الهنود من جماعة Guayaki . على كل حال ، هذا ليس كل شيء ، إنه ليس مؤلماً بما فيه الكفاية ، إذ لا بد من إستعمال حجر قاطع بدرجة قليلة ، أي حجر يمزق بدلاً من أن يقطع . هكذا يذهب الرجل الحاذق لاكتشاف هذه الحجارة المخصصة للتعذيب، في بعض مجاري الأنهر حيث توجد بكثرة .

جورج كاتين يستخلص بوجود هاجس مماثل عند الهنود في جماعة Mandan فيما يتعلق بحدة العذاب .

« إن الطبيب الأول يسلخ بسكينه حوالي 2 سم من لحم ما بين الأصابع التي تثقب لهذه الغاية من الجهتين ، ولكي تصبح العملية أكثر إيلاماً فإنه يشرم هذه الأصابع بهدوء وتأنٍ » .

إن الساحر الشامان عند جماعة Mandan لا تظهر عليه أي بوادر رحمة وشفقة على المُلقَّن :

« الجلادون يقتربون ، يتفحصون جسد الضحية بدقة متناهية ، ولكي يتوقف الألم يجب على المُلقَّن أن يموت بشكل تام ، أي أن يتلاشى » .

لنأخذ بعين الإعتبار أن التلقين هو بما لا يقبل الجدل وضع الشجاعة الفردية على محك التجربة ، فإن هذه الشجاعة تعبر عن نفسها في الصمت الذي يقابل به العذاب . لكن بعد عملية التلقين ، وبعد أن يُنسى العذاب ، تبقى إلى ما لا نهاية الآثار التي تركتها على الجسد ، عملية السكين أو الحجر ، أي الخدوش الجلدية . الرجل المُلقَّن هو رجل موشوم ، وإن هدف التلقين في لحظته التعذيبية هو وشم الجسد : إن المجتمع يدفع وشمه على جسد الشباب خلال الطقس التلقيني ، إن الخدوش والجروح والأوشام هي آثار لا تمحى بل تظل منقوشة في عمق الجلد ، وهي تشهد على الدوام بأن الألم إذا لم يكن سوى ذكرى سيئة ، فإنه مع ذلك كان قد استشعِرَ بالخوف والرعب . إن الوشمَ هو عائقٌ أمام النسيان ، إن الجسد نفسه يحمل آثار الذكرى ، إن الجسد هو الذاكرة .

إن الأمر يتعلق بعدم فقدان الذكرى ، ذكرى السر الخفي الذي فوضته القبيلة الى المُلقَّن ، ذكر المعرفة التي أصبح الشبان والملقنون منذ الآن وصاعداً ، مؤتمنين عليها . ماذا أصبح يعلم الآن ، الصياد الشاب من جماعة Guayaki ، المحارب الشاب من جماعة Mandan ؟ إن الوشم يؤشر بالتأكيد عن إنتمائهم الى الجماعة : « أنت الآن واحد منا ، هذا ما لن تنساه » . لقد خانت الكلمات المُرسَل الأب اليسوعي مارتين حين كان يصف الطقوس عند جماعة Abipones التي كانت تعمل على وشم وجوه الصبايا بقسوة بالغة لدى بلوغهن أول الحيض . إن إحداهن لم تستطع تمالك نفسها عن التأوه تحت وطأة نهش الأشواك لوجهها ، مما أغضب المرأة العجوز التي كانت تعذبها :

« كفى وقاحة ، إنك لست بغالية على سلالتنا (أيتها الفتاة المسخ ، إنك

لا تتحملين مجرد قرصة خفيفة من الشوكة ! ربما لا تعرفين بأنك من سلالة أولئك الذين يحملون الجروح ويصطفون بين المنتصرين ؟ إنك تعيبين جماعتك أيتها الأنثى الضعيفة ! إنك أكثر رخاوة من القطن ، ليس لدي شك بأنك سوف تموتين عزباء ! إنك غير جديرة بالزواج من أحد أبطالنا أيتها المذعورة » ؟ .

إننا نذكر يوماً ما من عام 1963 ، كيف تثبت الهنود Guauaki من « الجنسية » الحقيقية لفتاة من الباراغواي : بعدما نزعوا عنها ثيابها بشكل كامل ، إكتشفوا على أذرعها أوشام القبيلة . لقد أسرها البيض في أثناء طفولتها » !! .

قياس المقدرة الفردية على التحمل والمعاناة ، إعطاء معنى للإنتماء الإجتماعي : هذه هي وظائف التلقين ، أنه وشم على الجسد . لكن هل هذا هو كل ما يجب على الذكرى المُكتسبة في الألم أن تحفظه ؟ هل يجب فعلاً المرور بالتعذيب لتذكر قيمة الأنا على الدوام ، لتذكر الشعور القبلي ، الأثني ، « الوطني » ؟ أهذا هو السر المُبلغ ؟ أين هي هذه المعرفة المكشوفة ؟

6 - الذاكرة القانون

إن الطقس التلقيني هو « علم التربية » الذي يذهب من الجماعة إلى الفرد ، من القبيلة الى الشباب . إنه « علم التربية » وليس حواراً : يجب على المُلقَّنين البقاء صامتين تحت وطأة التعذيب ، إن السكوت هو علامة الرضى . لكن بماذا يُرتضون ؟ إنهم يرتضون بقبول أنفسهم بما هم عليه منذ الآن وصاعداً : أعضاء مستقلون بشكل كامل داخل الجماعة ، لا أكثر ولا أقل ، لقد وشموا كذلك . هذا هو السر الذي تكشفه الجماعة للشباب في عملية التلقين : « أنتم منا . كل واحد منكم هو شبيه لنا ، كل واحد منكم هو شبيه للآخرين . أنتم تحملون الإسم نفسه ولن تغيروه . كل واحد منكم يحتل بيننا المجال نفسه والمكان نفسه : حافظوا عليهما . ليس بينكم أي واحد أقل منا ولا

واحد بينكم أكثر منا . هذا ما لن تستطيعوا نسيانه . إن الوشم نفسه هو الذي تركناه على أجسادكم سوف تتذكرونه على الدوام » .

إن المجتمع يملي قانونه على أعضائه ، إنه يحفر نص القانون على الجسد ، ذلك أن القانون الذي يؤسس الحياة الإجتماعية ، من غير المفترض بأحد الجهل به .

لقد كان المخبرون الأوائل خلال القرن السادس عشر ، يقولون عن الهنود البرازيليين بأنهم بشرٌ دون إيمان ، دون قانون ، دون سلطان . حقاً ، إن هذه القبائل تجهل القانون المنفصل ، ذلك الذي يفرض في مجتمع منقسم سلطة البعض على الآخرين . هذا القانون ، قانون الملك ، قانون الدولة تجهله فعلاً قبائل Abipones, Guayaki, Guayaru, Mandan إن القانون الذي يتعلمون معرفته في الألم ، هو قانون المجتمع البدائي الذي يقول لكل واحد : إنك لا تساوي أقل من غيرك ، إنك لا تساوي أكثر من غيرك . إن القانون المحفور على الأجساد يعبر عن رفض المجتمع لمجازفة الإنقسام ، مجازفة سلطة منفصلة عن المجتمع نفسه ، سلطة متفلتة منه . إن القانون البدائي الذي يُلقَّن بقسوة، هو منع اللامساواة ، وعلى كل فرد تذكره . إن القانون البدائي ، بما هو جوهر الجماعة ، هو في الوقت نفسه جوهر الفرد ، إرادة فردية بالقيام بواجب القانون، ولنسمع جورج كاتين مرة أخرى أيضاً:

« ذلك اليوم ، يبدو أن إحدى حلقات التلقين يجب ألاَّ تنتهي أبداً . أحدٌ من أصحاب سوء الحظ كان يجر جمجمة ظبي معلقة على رجله الى ما لا نهاية حول الدائرة ؛ بقي هذا الحِمل معلقاً ولم يتمزق لحم الشاب لكي يقع عنه . لقد جازف الشاب المسكين بمثل هذا الخطر إلى أن إرتفعت صيحات شفقة من بين الجموع . لكن الحلقة إستمرت الى أن أصدر سيد الإحتفال أمر وقفها شخصياً . لقد كان هذا الشاب جميلاً جداً وقد إستطاع إستعادة أنفاسه بسرعة ، ولا أعلم كيف عادت إليه قواه . نظر ملياً إلى رجله الممزقة والمدماة ، الجمجمة كانت لا تزال معلقة باللحم ، ثم إبتسم إبتسامة تحد ، جر نفسه

زاحفاً بين الجموع التي إنفتحت أمامه وصولاً إلى المرج (على كل حال ، ليس للشبان المُلقَّنين الحق بالمشي ما دامت أعضاؤهم غير محررة من كل ما هو معلق بها) . لقد نجح هذا الشاب بالزحف أكثر من كلم واحد إلى أن وصل مكاناً بعيداً ومكث هناك ثلاثة أيام وثلاث ليال ، وحيداً دون إسعاف ولا غذاء ، متوسلاً الروح الأكبر . بعد هذه المدة ، أنقذه التقيح مما علق على رجله ومن ثم عاد إلى القرية زحفاً على يديه وركبتيه ، بسبب عجزه عن الإنتصاب نتيجة الإرهاق الذي أصابه . في القرية عُولج الشاب وقدم إليه الغذاء ، ثم أعيد إليه إعتباره » .

ما هي هذه القوة التي دفعت بهذا الشاب لتحمل ما تحمله ؟ طبعاً إن الأمر لا يتعلق هنا بمجرد رغبة مازوشيستية ، لكنها رغبة الوفاء للقانون ، إرادته بأن يكون لا أقل ولا أكثر من غيره ، إرادة القسوة مع المُلقَّنين الآخرين .

كل قانون ، كما أشرنا ، مكتوب . هكذا يعيده نتاج نفسه ذلك الحلف المثلث الذي تعرفنا اليه سابقاً : الجسد ، الكتابة والقانون . إن آثار الجروح المرسومة على الجسد هي النص المُدون للقانون البدائي ، إنها بهذا المعنى ، كتابة على الجسد ، إن المجتمعات البدائية هي كما يصفها مؤلفو L'Anti-Oedipe مجتمعات الوشم ، وبهذا القياس ، تصبح بنتيجة الأمر مجتمعات اللاكتابة ، لكن هذا بقدر ما تعبر هذه الكتابة عن القانون المنفصل ، البعيد والمستبد ، قانون الدولة . إن القانون البدائي يطرح نفسه في مواجهة قانون الدولة ، لتحاشي هذا القانون الأخير ، القانون الذي يؤسس اللامساواة ويشكل ضمانتها . إن المجتمعات البدائية - الماقبل تاريخية ، مجتمعات الوشم هي مجتمعات اللا دولة ، إنها مجتمعات ضد الدولة . إن الوشم على الجسد ، المتساوي على كل الأجساد يعلن بوضوح : إنك لن ترغب أبداً في السلطة ، إننا لن نرغب أبداً في الخضوع . إن هذا القانون اللامنفصل ، لا يمكن له أن يجد مكان تدوينه إلا على مجال غير منفصل : الجسد نفسه .

هذا هو العمق الرائع والمدهش عند الهمجيين الذين يعلمون سلفاً كل ما

تقدم ويسهرون (بثمن معاناة وألم رهيبين) على عدم قدوم معاناة وألم أكثر إرهاباً : إن القانون المُدون على الجسد هو ذكرى غير قابلة للنسيان * .

دراسة ظهرت أساساً في مجلة : L'Homme, XIII (3), 1972

الفصل الحادي عشر

مجتمع اللا دولة

إن المجتمعات البدائية هي مجتمعات دون دولة : إن حكم الواقع هذا، هو بحد ذاته صحيح ، لكنه في الحقيقة يخفي رأياً ما ، إنه يخفي حكماً تقييمياً يجعل من الصعوبة بمكان ، إمكانية تكوين أنتروبولوجيا سياسية كعلم دقيق . إن ما يعلن عنه في الواقع ، هو أن المجتمعات البدائية ينقصها شيء ما - الدولة - هو بالنسبة إليها ، كما بالنسبة لأي مجتمع آخر - مجتمعنا على سبيل المثال (الغربي) ضروري جداً . هذه المجتمعات إذاً ، هي غير تامة التكوين ، إنها ليست مجتمعات حقيقية بشكل كامل - إنها ليست مجتمعات - البوليس - ، إنها تستمر في معاناة التجربة المؤلمة لغياب ما - غياب الدولة - وهي تحاول عبثاً تجاوزه . هذا ما تخبرنا عنه روايات الرحالة والبحاثة : إننا لا نستطيع تصور المجتمع دون الدولة ، الدولة هي قدر كل مجتمع . إن هذه الرتابة تخفي أنوية حضارية ثابتة ، بقدر ما هي صلبة فإنها تظهر غالباً وكأنها لا شعورية ، إنها مرجع القياس المباشر والعفوي الأكثر وضوحاً وألفة . كل واحد منا يحمل في ذاته هذه القناعة الراسخة - كإيمان المؤمن - بأن المجتمع هو للدولة . كيف يمكن لنا بالتالي تصور وجود المجتمعات البدائية نفسه ، إذا لم تكن سوى « مهملات التاريخ الشمولي » ، بقايا تحتوي على مفارقات تاريخية

لمرحلة بعيدة من الزمن ثم تجاوزها ـ في كل مكان ـ ومند أمه بعيد ؟ هنا نتعرف الى الوجه الآخر للأنوية الحضارية ، القناعة المكملة والقائلة إن التاريخ هو ذو اتجاه واحد ، وإن مصير كل مجتمع هو الإنخراط في هذا التاريخ وقطع مراحله بدءاً بالهمجية وصولاً الى المدنية الحضارية . « إن كل الشعوب المتمدنة كانت سابقاً همجية » هذا ما كتبه Raynal . لكن الإقرار بتطورٍ مؤكه لا يسمح بصوغ نظرية ، حينما تربط حالة الحضارة بحضارة الدولة ، فإنها تكرس هذه الأخيرة كحه ضروري مفروض على كل مجتمع . هنا نستطيع التساؤل عن ذلك الشيء الذي « إحتبس » الشعوب البدائية في مكانها .

فيما وراء الصيغ الحديثة ، تبقى التطورية القديمة نفسها دون أي تعديل ، لكنها من المهارة بحيث إستطاعت إخفاء نفسها في لغة الأنتر وبولوجيا بدلاً من الفلسفة ، وهي بهذا تضع نفسها على مستوى المقولات التي تدعي العلمية . إن ما يمكن ملاحظته على الدوام ، هو ذلك التحديد السلبي للمجتمعات البدائية التي تعاني نقصاً ما : مجتمعات دون دولة ، مجتمعات لا تعرف الكتابة ، مجتمعات دون تاريخ . هذا التحديد السلبي يظهر أيضاً على الصعيد الإقتصادي : مجتمعات ذات إقتصاه إكتفائي . إذا كان المُراد بهذا القول ، أن المجتمعات البدائية تجهل الإقتصاد السوقي حيث تجري الفوائض المنتجة ، فإننا في الحقيقة لا نقول أي شيء ، ونكتفي في هذا المجال بإضافة نقص جديد على هذه المجتمعات ، وذلك خلال العودة المرجعية إلى عالمنا الخاص : هذه المجتمعات هي دون دولة ، دون كتابة ، دون تاريخ أيضاً ودون السوق . لكن رُبَّ معترضٍ يتساءل عن فائدة السوق إذا لم تكن هناك فوائض ؟ هكذا ، فإن فكرة الإقتصاد الإكتفائي تخفي ذلك التأكيد الغامض والقائل ، إذا كانت المجتمعات البدائية لا تنتج فوائض فذلك يعود إلى عجزها عن فعله ، طالما أنها مشغولة بشكل كلي في نتاج الحد الأدنى الضروري لبقائها وإستمرارها . إنها الصورة القديمة نفسها عن تعاسة الهمجيين. في سبيل تفسير هذا العجز لدى المجتمعات البدائية عن إقتلاع نفسها من حال الجمود

وثبات العيش كل يوم ليومه ، من حال الإغتراب المستمر أبداً في البحث عن الموارد الغذائية ، يتم إستحضار مقولة تخلف التجهيز التقني .

ما هو الوضع في الحقيقة ؟ إذا كنا نعني بالتقنية ، مجموعة الطرائق أو الأساليب والأدوات المتوافرة تحت تصرف البشر ، ليس في سبيل تأمين السيطرة المطلقة على الطبيعة (هذا ما ليس له أي قيمة إلا بالنسبة لعالمنا الغربي ومشروعه الديكارتي الشيطاني الذي بُدأ بقياس نتائجه البيئوية) ، لكن في سبيل السيطرة على المجال الطبيعي المتكيف نسبياً مع حاجاتها ، إذا وبهذا المعنى ، لا يمكن مطلقاً الكلام عن دونية تقنية في المجتمعات البدائية : إنها تبرهن على قدرة فائقة لإشباع وتأمين حاجاتها مساوية لتلك التي يفتخر بها المجتمع الصناعي التكنولوجي . إن ما تقدم يعني بأن كل مجتمع بشري يتوصل ، بالقوة ، الى ممارسة الحد الأدنى الضروري من السيطرة على المجال الذي يشغله ؛ إننا لا نعرف حتى الآن ، أي مجتمع يرتكز في وجوده الى مجال طبيعي من المستحيل السيطرة عليه (فيما عدا الضغط أو العنف الخارجي طبعاً) : أما أن يختفي والحال كذلك ، إما أن يغير الإقليم . إن ما يدعو الى الدهشة عند الأسكيمو أو عند القبائل الأوسترالية ، هو تلك المخيلة الغنية الملازمة للنشاط الإقتصادي، قوة الإبداع والفعالية اللتان تبينهما الأدوات المستعملة من قبل هذه الشعوب ؛ يكفي لرؤيه هذا الواقع زيارة المتاحف الأتنوغرافية ؛ دقة التصنيع في أدوات الحياة اليومية تجعل من الأداة الأكثر بساطة تحفة فنية حقيقية . إذاً ، لا وجود لتراتبية تقنية ، ليس هناك تقنية عليا وأخرى دنيا ، إننا لا نستطيع قياس جهازٍ تقني إلا من خلال قدرته على إشباع حاجات المجتمع . إن وجهة النظر هذه ، تلغي الرؤية القائلة بعجز المجتمعات البدائية عن حيازة وسائل تحقيق هذا الهدف . إن قدرة الإبداع التقني التي تعطي المجتمعات البدائية برهاناً عليها ، تنتشر حقاً في الزمان . ليس هناك أي شيء يعطى دفعة واحدة ، هنالك على الدوام عمل دؤوب من المشاهدة والبحث ، تتابع طويل من المحاولات ، الأخطاء ، الإخفاق

والنجاح . إن مؤرخي ما قبل التاريخ ، يعطوننا عدد الآف السنين التي كانت ضرورية لإنسان العصر الحجري لكي يستبدل القبضات الحجرية بالسيوف البلستوسينية(1) المدهشة ؛ من جهة أخرى ، من الملاحظ أن إكتشاف الزراعة وتدجين النباتات ، هما من الأعمال المعاصرة في أميركا والعالم القديم ، هذا عدا عن الإستنتاج القوي بأن الهنود الأميركيين الحمر لم يتخلوا عن طريقة إنتقاء وتمييز الأنواع المختلفة من النباتات المفيدة ! . لنتوقف قليلاً أمام الفائدة التي يجنيها الهنود من الحصول على أدوات معدنية ؛ إن هذا المنحى يتعلق مباشرة بالسؤال عن الإقتصاد في المجتمعات البدائية . إن هذه المجتمعات حسبما يُقال ، محكوم عليها بالإقتصاد الإكتفائي بسبب دونيتها التقنية . هذه الحجة برأينا غير مسندة لا في العُرف ولا في الواقع . لا في العُرف لأنه لا يوجد أي سلم مجرد يتم من خلاله قياس « الكثافة » التقنية : إن الجهاز التقني لمجتمعٍ ما لا يُقارن مباشرة برديفه في مجتمع مختلف عنه ، أي أن مقارنة البندقية بالقوس هي عديمة الفائدة . لا في الواقع ، لأن علوم الآثار ، الأتنوغرافية والنباتات الخ . . . تبرهن لنا بشكل دقيق على فعالية ومردودية التقنيات الهمجية . إذاً ، إذا كانت المجتمعات البدائية قائمة على إقتصاد إكتفائي فهذا لا يعود الى نقصٍ معرفي تقني ؛ إن السؤال الحقيقي هو التالي : هل حقاً إن إقتصاد هذه المجتمعات هو إكتفائي ؟ إذا ما أعطينا معنى للكلمات ، أي إذا ما تخلينا عن إعتبار الإقتصاد الإكتفائي مجرد إقتصاد بلا سوق وبلا فوائض ـ هذا ما يصبح مجرد تحصيل حاصل وإقراراً بالإختلاف ـ في هذه الحال ، يمكن التأكيد بأن هذا النموذج الإقتصادي يسمح للمجتمع القائم عليه بالإستمرار والبقاء فقط ، التأكيد بأن هذا المجتمع يستنفر قواه المنتجة على الدوام ، في سبيل تأمين الحد الأدنى الضروري لبقاء أعضائه .

إننا نجد هنا حكماً مسبقاً آخر ملازماً للفكرة المتناقضة السائدة والتي تقول

---

(1) : متعلق بالعصر الحديث (المترجم)

إن الهمجي كسلان . إذا ما كنا نحن نقول في لغتنا الشعبية : « إشتغل مثل العبد » ، ففي أميركا الجنوبية يُقال في المقابل « خامل أو تنبل مثل الهندي » ؛ هناك إذاً احتمالان : إما أن إنسان المجتمعات البدائية ، الأميركية أو غيرها ، يعيش في إقتصاد إكتفائي ويقضي معظم وقته في البحث عن الغذاء ، وإما أنه لا يعيش إقتصاداً إكتفائياً ويمكن له بالتالي أن يقضي أوقات فراغ وتسلية طويلة مدخناً في أرجوحة نومه . هذا ما أذهل المشاهدين الأوروبيين الأوائل لهنود البرازيل ؛ لقد كان إستهجانهم كبيراً ، عندما شاهدوا رجالاً أقوياء تملأهم الصحة والعافية ، يفضلون التبرج بالرسوم والريش مثل النساء ، بدلاً من العمل والكد في البساتين ، حقاً !! إنهم يجهلون عن قصد ضرورة كسب الرغيف بعرق الجبين . هذا أمر مبالغ فيه ويجب ألاّ يدوم : هكذا دفع الهنود للعمل بسرعة حتى أزهقوا أرواحهم خلاله . يبدو أن هناك مسلمتين توجهان الحضارة الغربية منذ بزوغها : الأولى تفترض بأن المجتمع الحقيقي ينتشر في الظلال الوقائية للدولة ؛ الثانية تعلن موجباً صارماً : يجب أن تعمل .

إن الهنود لا يكرسون فعلياً سوى القليل من الوقت ، لما يسمى بالعمل ، ومع ذلك فإنهم لا يموتون جوعاً . إن أخبار ذلك الزمان تجمع على وصف الشكل الحسن عند البالغين ، الصحة الجيدة عند الأطفال ، وفرة وتنوع الموارد الغذائية . بالنتيجة نقول ، إن الإقتصاد الإكتفائي الذي كان سائداً عند القبائل الهندية لم يكن يستلزم بحثاً قلقاً عن الغذاء يستغرق كل الوقت ؛ إذاً ، الإقتصاد الإكتفائي يتلاءم مع تحديد زمني كبير للوقت المكرس للنشاطات الإنتاجية . على مثال القبائل الأميركية الجنوبية الزراعية ، فلقد أثار الهنود من جماعة Tupi- Guarani بكسلهم وتنبلتهم سخط وغضب الفرنسيين والبرتغال !!

إن الحياة الإقتصادية لهؤلاء الهنود ترتكز بشكل رئيسي على الزراعة ، وبشكل عرضي على الصيد البري والمائي وإلتقاط الثمار وتجميعها . إن البستان نفسه يستعمل في أثناء أربع أو ست سنوات متتالية ، ثم يتم التخلي عنه بسبب

نفاد خصوبة الأرض وإنهاكها ، أو على ما يظهر بسبب كثافة النباتات الطفيلية التي تكتسح المجال الطبيعي المحيط : إن العمل الإجمالي الذي يؤديه الرجال يقوم على إستصلاح مساحة الأراضي الضرورية للزراعة بواسطة الفأس الحجري أو النار . هذه المهمة التي تنجز في نهاية فصل الشتاء ، تستنفر الرجال في أثناء شهر أو شهرين ، أما بقية المهام ـ الغرس، نزع الطفيليات ، الحصاد ـ فهي من إختصاص النساء إنسجاماً مع التقسيم الجنسي للعمل . يمكننا هنا ، إستخلاص هذه المحصلة السعيدة : إن الرجال ، أي نصف السكان ، يعملون مدة شهرين فقط كل أربعة أعوام ، أما بقية الوقت فإنهم يخصصونه لإهتمامات ومشاغل لا تسبب التعب والمشقة بل اللذة : صيد بري ، ومائي ، أعياد ، جلسات سكر ، أو إشباع رغباتهم الجامحة في الحرب .

إن مجمل هذه المعطيات المتراكمة ، الكيفية والإنطباعية ، تجدها تأكيداً في أبحاث حديثة وراهنة ذات طابع برهاني ، لأنها تعمل على قياس وقت العمل في المجتمعات ذات الإقتصاد الإكتفائي . إن الأرقام المتوافرة عن الصيادين البدو في صحراء Kalahau ، أو عن المزارعين الحضر من الهنود الأميركيين ، تكشف نوعاً من التقسيم الوسطي لمعدل الوقت المخصص يومياً للعمل ، إنه لا يتجاوز ساعات أربعاً في اليوم . لقد إستطاع ج . ليزو ، بعدما قضى سنواتٍ عند قبائل Yanomani في الأمازون الفنزويللي ، حساب المدة الزمنية الوسطية المكرسة للعمل يومياً من قبل البالغين ، بما فيها كل النشاطات ، إنها لا تكاد تتجاوز الثلاث ساعات . أما نحن ، فإننا لم نقم بقياسٍ مماثل عند قبائل Guayaki ، عند الصيادين البدو في غابة الباراغواي ، لكننا نستطيع التأكيد أن الهنود ، من نساء ورجال ، يقضون على الأقل نصف النهار في بطالة شبه كاملة ؛ إن الصيد وإلتقاط الثمار يتمان (ليس في كل يوم طبعاً) بين السادسة والحادية عشرة من كل صباح تقريباً ، ومن المحتمل جداً أن تتوصل دراسات مشابهة عند بقية الشعوب البدائية الى نتائج قريبة ، آخذين بعين

الإعتبار الفروقات البيئوية .

ها هنا نحن إذاً ، بعيداً عن « البؤسية » التي تغلف فكرة الإقتصاد الإكتفائي . إن إنسان المجتمعات البدائية ليس مرغماً على هذا الوجود الحيواني ـ البحث الدائم لتأمين البقاء ـ لكنه يحصل على هذه النتيجة بوقتٍ قصير جداً من النشاط ، هذا إذا لم يكن أكثر ربما . يعني توافر الوقت الكامل عند المجتمعات البدائية إذا ما رغبت في ذلك ، لزيادة وتيرة إنتاج الخيرات المادية . رُبَّ متسائل يسأل هنا : لماذا يفترض برجال هذه المجتمعات أن يعملوا وينتجوا الكثير ، ما دام عمل ثلاث أو أربع ساعات يومياً كافية لتأمين حاجات الجماعة ؟ ماذا يفيدهم هذا الأمر ؟ ماذا تفيدهم مراكمة الفوائض ؟ ما هي وجهتها ؟ إن البشر عندما يعملون حاجاتهم ، إن ذلك يتم تحت ضغط القوة . لكن يلاحظ ، إن هذه القوة غائبة في المجتمع البدائي ؛ إن غياب هذه القوة الخارجية هو الذي يحدد طبيعة المجتمعات البدائية . منذ الآن وصاعداً ، أصبحنا قادرين على قبول تعبير الإقتصاد الإكتفائي لوصف التنظيم الإقتصادي السائد في هذه المجتمعات ، بشرط ألا يعني ضرورة العجز ، النقص الملازم لهذا النموذج الإجتماعي ولمستواه التقني ؛ بل على العكس من ذلك ، حينما يعني رفضاً للزائد العديم الفائدة ، وإرادة ربط النشاط النتاجي بتأمين الحاجات ولا شيء غير ذلك ؛ ومن أجل تحديد الأشياء بشكل أوضح نقول ، يوجد بالفعل فوائض في المجتمعات البدائية : إن كمية النباتات المنتجة المزروعة (ذرة ، تبغ ، قطن الخ . .) تتجاوز دائماً ما هو ضروري لإستهلاك الجماعة ؛ هذا النتاج الزائد يدخل ضمن الوقت الطبيعي للعمل . إذاً ، هذا الفائض المستحصل عليه دون عمل زائد يستهلك في غايات محض سياسية ، في أثناء الأعياد ، الدعوات ، زيارات الغرباء الخ . . . هكذا فإن أفضلية الفأس المعدنية على الحجرية تبدو والحال هذه بديهية : نستطيع أن ننجز بالأولى عشرة أضعاف ما نستطيعه بالثانية في الوقت نفسه ؛ أو يمكن القيام بالعمل نفسه ، بوقتٍ أقل عشر مرات . حينما إكتشف الهنود الحمر التفوق

التتاجي لفؤوس البيض رغبوا في استعمالها ، ليس بهدف أن ينتجوا أكثر في الوقت عينه ، ولكن من أجل أن ينتجوا أكثر من وقتٍ أقل عشر مرات . إن ما حدث بالضبط هو العكس تماماً ، ذلك أنه مع الفؤوس المعدنية ثمَّ إكتساح العالم البدائي بواسطة العنف ، القوة ، السلطة التي مارسها على الهمجيين أولئك المتحضرون ، القادمون الجدد .

إن المجتمعات البدائية كما كتب ج . ليزو عن قبائل Yanomani ، هي مجتمعات رفض العمل : « إن إحتقار قبائل Yanomani للعمل وعدم مبالاتهم بتحقيق تقدم تقني مستقل يبدو أمراً مؤكداً »(1) إنها أولى مجتمعات الفراغ ، أولى مجتمعات الوفرة حسب التعبير الصحيح والضحوك للسيد ساهلين .

إذا كان من معنى لمشروع تكوين انتروبولوجيا إقتصادية للمجتمعات البدائية كميدان مستقل ،فهذا لا يبدو ممكناً من مجرد الأخذ بعين الإعتبار الحياة الإقتصادية لهذه المجتمعات : إننا نبقى والحال كذلك داخل إطار أتنولوجيا الوصف ، وصف أحد الأبعاد المستقلة ، القائمة بذاتها في الحياة الإجتماعية البدائية ، في حين يتكون هذا البعد من « الواقع الإجتماعي الكلي » بمثابة مجال قائم بذاته ، تصبح فكرة الأنتروبولوجيا الإقتصادية ذات أسس ترتكز عليها : وحينما يختفي رفض العمل ، يستبدل الميل إلى الفراغ والتسلية بالرغبة في التراكم ، وباختصار ، عندما تتوجد يوماً ما في الجسم الإجتماعي ، تلك القوة الخارجية التي تكلمنا عنها أعلاه ، والتي بدونها لن يتراجع الهمجيون عن فراغهم وتسليتهم ، تلك التي تدمر المجتمع البدائي بما هو مجتمع بدائي . هذه القوة هي القدرة على الأرغام ، إنها القسر ، إنها السلطة السياسية . بعد هذا سرعان ما تتوقف الأنتروبولوجيا من أن تكون إقتصادية ، أي أنها تضيع

---

(1) : ج . ليزو « اقتصاد أم مجتمع ؟ بعض المواضيع حول دراسة الهنود الحمر الأميركيين » ، صحيفة مجتمع الأميركانيست ، 1973 ,9 ص . ص175 -137 .

بشكل ما موضوعها في اللحظة التي تعتقد بأنها إستوعبته ، بالتالي « فالاقتصادي » يصبح « السياسي » .

إن النشاط الإنتاجي عند إنسان المجتمعات البدائية يخضع كما رأينا ، لقياس دقيق وهو محدد بالحاجات التي لا بد من إشباعها ، هذا يعني أن الأمر يتعلق أساساً بحاجات الطاقة والفعالية : إن الإنتاج مرتبط إذاً ، بإعادة تكوين مخزون الطاقة المستهلك . بكلمات أخرى ، إن الحياة الطبيعية - إنتاج الخيرات المستهلكة إجتماعياً في مناسبة الأعياد - هي التي تحدد وتؤسس كمية الوقت المكرس لإعادة إنتاجها ، مما يعني في حال تأمين الإشباع الكلي للحاجات الحيوية ، عدم وجود أي دافع يستثير المجتمع البدائي لكي ينتج المزيد ، لكي يُغرِّب وقته في عمل لا هدف له ، طالما أن هذا الوقت مخصص للبطالة ، للعب والتسلية ، للحرب أو للأعياد. ما هي الشروط التي تسمح بتحول علاقة الانسان البدائي هذه بالنشاط الإقتصادي ؟ ما هي الشروط التي تدفع بهذه النشاطية لكي تضع لنفسها هدفاً غير إشباع الحاجات الحيوية ؟ هنا يطرح السؤال المتعلق بأصل العمل بما هو عمل مألين (مُغتَرِبْ) .

إن البشر في المجتمع البدائي ، أي في مجتمع المساواة ، هم أسياد نشاطهم ، أسياد رواج منتوجات هذا النشاط : إنهم لا يعملون إلا لأنفسهم ، وذلك على الرغم من أن قانون تبادل الخيرات يتوسط علاقة الانسان المباشرة بنتائج عمله . كل شيء يصبح معكوساً في هذه الحال ، ولا سيما عندما يحول النشاط الإقتصادي عن هدفه الأساسي الأولي ، وحين ينتج الإنسان البدائي للآخرين ، بدلاً من أن ينتج لنفسه فقط ، دون مبادلة ودون معاملة بالمثل ، حينها يصبح ممكناً الحديث عن العمل :

عندما تتوقف قاعدة التبادل المتساوي عن أن تشكل « القانون المدني » للمجتمع ، يصبح هذا النشاط الإنتاجي اشباع حاجات الآخرين ، وتستبدل القاعدة التبادلية بالإرهاب والديون . هنا يكمن الفرق بين المتوحش الأمازوني وهندي أمبراطورية Incas . الأول ينتج إجمالاً لكي

يعيش ، بينما الثاني يعمل لكي يعيش الآخرون ، أولئك الذين لا يعملون ، الأسياد الذين يقولون له : يجب أن تدفع مالنا عليك ، يجب أن تعيد لنا ديوننا ، انها عليك الى الأبد .

عندما يصبح « الإقتصادي » في المجتمع البدائي حقلاً مستقلاً قائماً بذاته ، وعندما يصبح النشاط الإنتاجي عملاً مأليناً ومفروضاً من قبل أولئك الذين سوف يتمتعون بثماره ، يعني هذا ، أن المجتمع لم يعد بدائياً ، بل أصبح مجتمعاً منقسماً بين مسيطرين ومسيطر عليهم ، بين السادة والعبيد ، هذا يعني أيضاً أن المجتمع توقف عن « طرد الروح الشريرة » الموجهة لقتله : السلطة وإحترام السلطة . إن الانقسام الإجتماعي الكبير ، ذلك الذي يؤسس بقية الإنقسامات ، بما فيها دون شك ، تقسيم العمل ، هو ذلك الإنتظام العمودي الجديد بين القاعدة والقمة ، إنه ذلك الانقطاع السياسي الكبير بين الحائزين على القوة ، حربية كانت أم دينية ، والخاضعين لها . إن علاقة السلطة السياسية سابقة على علاقة الإستغلال الإقتصادي ، بل هي التي تؤسسها . إن الإغتراب هو سياسي قبل أن يكون اقتصادي السلطة قبل العمل ،« الإقتصادي » إنحراف « للسياسي ». أن إنبثاق الدولة هو الذي يحدد ظهور الطبقات .

عدم إنجاز ، نقص أو عدم تكامل : طبعاً ، إن هذا الجانب لا يكشف طبيعة المجتمعات البدائية ، إن هذه الطبيعة هي أكثر من ذلك ، إنها تفرض نفسها كطبيعة إيجابية ، كسيطرة على المجال الطبيعي وعلى المشروع الإجتماعي ، كإرادة حرة لا تترك مجالاً لأي شيء يمكن له أن يفسدها أو يدفعها للإنزلاق خارج كيانها . هذا ما يجب أن نعيره الإهتمام والجدّ : إن المجتمعات البدائية ليست « الحالة الجنينية » المتأخرة عن المجتمعات اللاحقة ، ليست أجساماً اجتماعية في حال «إقلاع» طبيعي لا بد له من المرور ببعض الأمراض العارضة ؛ إن هذه المجتمعات لا توجد في بداية منطق تاريخي يقودها في خط مستقيم إلى مطاف مفروض سلفاً ومعروف بوضوح بشكل إستدلالي ، إلى

نسقنا الإجتماعي الخاص . (إذا كان التاريخ هو هذا المنطق المشار إليه ، كيف يمكن إذاً أن تنوجد مجتمعات بدائية) ؟ ، إن كل ما تقدم يجد تعبيره على صعيد الحياة الإقتصادية ، برفض المجتمعات البدائية أن تلتهم من قبل العمل والإنتاج ، بتحديد مخزون الحاجات الإجتماعية ـ ـ السياسية ، بإستحالة وجود المزاحمة أصلاً ـ ما هي الفائدة في أن تكون غنياً بين الفقراء في المجتمع البدائي ؟ ـ بإختصار ، برفض اللامساواة المعلن وغير المكتوب .

ما الذي يجعل من « الإقتصادي » في المجتمع البدائي « لا سياسي » إن هذا الأمر يعود كما رأينا ، إلى أن الاقتصاد لا يعمل في هذه المجتمعات بشكل مستقل قائم بذاته . بهذا المعنى ، نستطيع القول ، أن المجتمعات البدائية هي مجتمعات دون إقتصاد عبر رفضها للإقتصاد . لكن ألا يجب علينا في هذه الحال تحديد الوجود السياسي في هذه المجتمعات بما هو غياب ؟ هل يتوجب علينا الإقرار بأن حقل « السياسي » هو ما ينقص من هذه المجتمعات طالما أنها مجتمعات « بلا قانون ولا سلطان » ؟ ألا تعيدنا هذه الرئاية للوقوع في الأنوية الحضارية التقليدية ؟ ألا يعتبر النقص بالنسبة لهذه الأخيرة ، الصفة الملازمة لكل المجتمعات البدائية على جميع مستوياتها ؟

فلنفترض إذاً ، أن السؤال السياسي في المجتمعات البدائية قد طرح : إن الأمر لا يتعلق ببساطة ، بمجرد مسألة « مفيدة » ، بموضوع يقتصر التفكير فيه على الاختصاصيين فقط ، ذلك أن الأتنولوجيا تنطلق عبر هذا السؤال إلى أبعاه نظرية عامة (في طريقها للتكوين) عن التاريخ والمجتمع . التنوع الكبير في نماذج التنظيم الإجتماعي ، الإنفلاش الكبير عند هذه المجتمعات المتنافرة في الزمان والمكان ، كل هذا لا يمنع إقامة نوعٍ من الإنتظام في « عدم الترابط » هذا ، لا يمنع امكان اختزال هذه التعددية اللامتناهية من الإختلافات : إختزال مبالغ فيه حقاً ، ذلك أن التاريخ لا يقدم لنا في الواقع ، سوى شكلين من المجتمعات لا يمكن إطلاقاً دمجهما ، فئتين كبيرتين بحيث تحتوي كل منهما بذاتها ، مجتمعات لها خاصية مشتركة وأساسية على الرغم من إختلافها .

هناك من ناحية المجتمعات البدائية أو مجتمعات اللا دولة ، من ناحية أخرى مجتمعات الدولة . إن حضور أو غياب التشكيل الدولي (نسبة الى دولـة) والذي يأخذ أشكالاً متعددة ، هو الذي يخصص كل مجتمع بمكانته المنطقية ، ويرسم خطاً وحيد الإتجاه من عدم التواصل بين المجتمعات . إن ظهور الدولة هو الذي فرض الإنقسام النموذجي الكبير بين الهمجيين والمتحضرين ، إنه هو الذي فرض الإنقطاع الكبير الذي لا يزول ، والذي فيما عداه كل شيء يصبح قابلاً للتغيير ؛ إن الزمن يصبح والحال كذلك هو التاريخ . غالباً ما يكشف لنا التاريخ عن تسارعين أساسيين في وتيره حركته ؛ لقد كان محرك التسارع الأول ما سمي بالثورة النيوليتيكية (تدجين الحيوانـات ، الزراعـة ، إكتشـاف فن الحياكة وصناعة الخزف ، التحضر المتتالي أو المتتابع للجماعات البشرية) ، أما اليوم فإننا لا نزال نعيش في إمتداد التسارع الثاني ، الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر .

لا يوجد أي شك بأن الانقطاع النيوليتيكي قد شكل إلى حه كبير إنقلاباً في الشروط المادية لحياة الشعوب التي كانت تعيش سابقاً في العصر الحجري ، لكن هل كان هذا التحول أساسياً بما فيه الكفاية لكي يؤثر بأقصى ما يمكن على وجود المجتمعات البشرية ؟

هل نستطيع الكلام عن وظيفية مختلفة للأنساق الإجتماعية تبعـاً لكونهـا نيوليتيكية أو بالبوليتيكية (متعلقة بالعصر الحجري)؟ إن التجربة الأتنوغرافية تدلل على العكس من ذلك . ان العبور من البداوة الى الحضرية هو المحصلة الأكثر غنى للثورة النيوليتيكية بما كانت تسمح به من تمركز سكني ثابت ، من تشكيل للمدن وفيما وراء ذلك ، لأجهزة الدولة ، لكن من الثابت ، بأن كل « معقد » تقني ثقافي محكومٌ عليه بالبداوة طالما أنه لا يعرف الزراعة ، إن ما تقدم غير دقيق أتنوغرافياً : إن اقتصـاداً قائماً على الصيد البـري ، المائـي ، التقاط الثمار لا يفرض بالضرورة نمطاً بداوياً من الحياة والأمثلـة العـديدة في أميركا أو في غيرها ، تشهد على ذلك : غياب الزراعة يتلاءم مع نمط حضري

من الحياة . إلى هنا نستطيع الإفتراض بأن بعض الشعوب إذا لم تكتسب الزراعة على الرغم من امكاناتها بيئوياً ، فذلك لا يعود إلى عجز ، تخلف تقني أو دونية حضارية ، بل ببساطة لأنها لم تكن بحاجة إليها .

إن التاريخ الما بعد كولومبي لأميركا ، يقدم لنا حالة الشعوب الزراعية والحضرية التي إختارت بتأثير الثورة التقنية (إستعمال الحصان والأسلحة النارية) التخلي عن الزراعة لتكرس نفسها بشكل شبه كلي للصيد الذي تضاعف مردوده من جراء إستعمال الحصان . إن قبائل السهول في أميركا الشمالية أو قبائل المنطقة Chaco في أميركا الجنوبية بعدما أصبحت فروسية ، كثفت ووسعت تنقلاتها : لكننا هنا أبعد ما نكون عن البداوة التي تشكل بشكل عام ، عصب الصيادين - الجماعيين (مثلاً قبائل Guayaki في الباراغواي) ، ذلك أن التخلي عن الزراعة عند هذه الجماعات لا يُترجم واقعياً عبر الإنتشار والتفرق الديمغرافي السكاني ولا بتحويل التنظيم الإجتماعي السابق .

ماذا تعلمنا حركة الإنتقال المتعاكس هذه ، عند مجتمعات عديدة من الصيد إلى الزراعة أو من الزراعة إلى الصيد ؟ إن هذا الإنتقال إكتمل دون تغيير بطبيعة المجتمع ؛ إن هذا الأخير بقي متماثلاً مع نفسه حينما تحولت شروط وجوده المادية ؛ إذا ما كانت الثورة النيوليتيكية قد أثرت كثيراً وسهلت دون أدنى شك ، الحياة المادية للجماعات البشرية ، فإن هذا لا يؤدي بشكل آلي إلى إنقلاب الإنتظام الإجتماعي . بكلمات أخرى ، وفيما يتعلق بالمجتمعات البدائية ، فإن التغيير الحاصل على المستوى الذي تسميه الماركسية بالبنية التحتية ، لا يفرض على الإطلاق انعكاسه الملازم على مستوى البنية السياسية ، ذلك أن هذه الأخيرة تبدو مستقلة عن قاعدتها المادية . إن القارة الأميركية (أميركا الهنود الحمر) تبين بوضوح إستقلال كل من « الإقتصادي » و « الاجتماعي » . إن مجموعات مختلفة من الصيادين (صيد بري أو مائي) ملتقطي الأثمار ، بدوية كانت أم غير ذلك ، توضح لنا نفس المواصفات

الإجتماعية ـ السياسية لجيرانهم المزارعين الحضر : « بني تحتية » مختلفة ، « بنى فوقية » متشابهة ومتساوية ؛ على نقيض ذلك ، فإن مجتمعات وسط أميركا ـ المجتمعات الأمبراطورية أو مجتمعات الدولة ـ كانت خاضعة في وجودها لنمط زراعي ـ على الرغم من كثافته ـ شبيه جداً بمستواه التقني بالزراعة السائدة عند القبائل « الهمجية » في الغابة الإستوائية : « بنى تحتية » متشابهة ومتساوية ، « بنى فوقية » مختلفة ؛ إذاً ، الأمر يتعلق أساساً بمجتمعات لا دولة من ناحية ، وبمجتمعات دولة ناجزة من ناحية أخرى .

إذاً ، الإنقطاع السياسي هو العامل الحاسم وليس التحول الإقتصادي . إن الثورة الحقيقية ما قبل التاريخ الإنساني ليست النيوليتيكية ذلك أن التنظيم الإجتماعي القديم بقي على نفسه ، إنها الثورة السياسية ، إنها هذا الظهور الغامض ، الحتمي والقاتل بالنسبة للمجتمعات البدائية ، ذلك الذي نعرفه تحت إسم الدولة . وإذا ما كان من موجبٍ للحفاظ على المفاهيم الماركسية عن « البنى التحتية » و« البنى الفوقية » ، لا بد لنا والحال كذلك ، من الإعتراف بأن « البنية التحتية » هي « السياسي » و « البنية الفوقية » هي « الإقتصادي » . إن إنقلاباً بنيوياً سحيقاً ووحيداً يمكن له أن يحول المجتمع البدائي وهو يدمره : « إنه ذلك الذي يستحضر إلى داخل المجتمع البدائي أو من خارجه ما يشكل غيابه صفة اساسية لهذا المجتمع : علاقة السلطة ، السلطة التراتبية ، استعباد الإنسان أي الدولة . إنه لمن العبث البحث عن هذا الإنقلاب البنيوي في تحول رهاني لعلاقات الإنتاج في المجتمع البدائي ؛ تحول يقسم المجتمع شيئاً فشيئاً بين أغنياء وفقراء ، مستغلين ومستغَلين ، ويقود بشكلٍ آلي إلى تأسيس جهازٍ لممارسة سلطة هؤلاء على أولئك ، الى ظهور الدولة .

بقدر ما هو إفتراضي ، فإن هذا التحول للقاعدة الإقتصادية يبدو أيضاً مستحيلاً ، فلكي يتحول نظام الإنتاج في مجتمع ما نحو وتيرة أكثر تسارعاً للعمل ، أي بهدف انتاج متزايه للخيرات المادية ، يجب إما أن يكون أناس

هذه المجتمعات راغبين في هذا التحول في نمط حياتهم التقليدي ، وإما أنهم لا يرغبون فيه بالتالي فهم يرون فيه إكراهاً وضغطاً عليهم بواسطة العنف الخارجي . من ناحية أخرى لا شيء يتأتى عن المجتمع نفسه الذي يعاني إعتداء قوة خارجية سوف يتبدل نظام الإنتاج لصالحها : الكثير من العمل والإنتاج في سبيل إشباع حاجات أسياد السلطة الجدد . إن الإضطهاد السياسي هو الذي يحدد ، يستدعي ويسمح بالإستغلال ، لكن إستحضار مثل هذا « السيناريو » لا ينفع شيئاً ، ذلك أنه يطرح أساساً خارجياً مباشراً ومحتملاً لعنف الدولة بدلاً من طرحه التحقق البطيء للشروط الداخلية ، الإجتماعية ـ الإقتصادية لظهوره .

يُقال إن الدولة هي الأداة التي تسمح للطبقة المسيطرة ممارسة سيطرتها العنيفة على الطبقات المسيطر عليها . إذاً ، لكي تظهر الدولة ، يجب أن يسبق هذا الظهور ، إنقسام المجتمع إلى طبقات إجتماعية متنافرة ، مرتبط بعضها ببعض عبر علاقات الإستغلال . إذاً ، إن بنية المجتمع ـ الإنقسام الطبقي ـ يجب أن تسبق ولادة أو إنبثاق آلة الدولة . لنلاحظ في المناسبة هشاشة هذه المفهومية الأدواتية للدولة . إذا كان المجتمع منظماً من مضطهدين قادرين على إستغلال المضطهَدين ، فهذا يعني بأن هذه القدرة على فرض الألينة إنما تستند الى استعمال القوة ، أي على ما يشكل جوهر الدولة نفسه « إحتكار العنف الجسدي شرعياً » ، بالتالي أي ضرورة يلبي وجود الدولة ، طالما أن جوهرها ـ العنف ـ ملازم لإنقسام المجتمع نفسه ، طالما أن هذا الأخير هو بهذا المعنى ، موجود سلفاً في القمع الذي تمارسه جماعة ما على الآخرين ؟ إن الدولة بهذا تصبح جهازاً لا فائدة منه لوظيفة منجزة قبلاً وفي مكان آخر .

إن مفصلة ظهور آلة الدولة على تحول البنية الإجتماعية يؤدي الى تراجع مسألة هذا الظهور فقط ، ذلك أنه يتوجب علينا في هذه الحال ، التساؤل : لماذا ينشأ داخل المجتمع البدائي ، أي المجتمع اللا منقسم ، ذلك التوزع الجديد للبشر بين مسيطرين ومسيطر عليهم ؟ ما هو محرك هذا التحول الكبير

الذي يبلغ أوجه في إقامة الدولة ؟ حينما يضمن انبثاق الدولة شرعية ملكية خاصة كانت قد ظهرت سابقاً ، فإنها تصبح والحال كذلك ، ممثلة وحامية الملكيات . هذا فعلاً صحيح . لكن لماذا ظهرت الملكية الخاصة في شكل من المجتمع يجهل (لأنه يرفضها أساساً) الملكية ؟ لماذا يرغب البعض في أن يعلنوا يوماً ما : هذا الشيء هو لي ، وكيف يسمح البعض الآخر هكذا بولادة جرثومة ما يجهله المجتمع البدائي ، النفوذ ، الإضطهاد ، الدولة ؟ إن ما نعلمه اليوم عن المجتمعات البدائية لا يسمح لنا بعد الآن ، بالبحث عن أصل « السياسي » على « المستوى الإقتصادي » . إن شجرة النسب عند الدولة لا تجد جذورها في هذه الأرض . لا يوجد أي شيء في الوظيفية الإقتصادية لمجتمع بدائي ، لمجتمع دون دولة ، أي شيء يسمح بإقامة التمايز بين من هم أكثر غنى ومن هم أكثر فقراً ، لأنه لا يوجد أحد في هذه المجتمعات يرغب (هذا هو الشواذ) في أن يعمل ويمتلك لكي يظهر أحسن حالاً من جاره . إن القدرة المتساوية عند الجميع على إشباع الحاجات المادية ، وتبادل الخيرات والخدمات ، هذه التي تمنع بثبات مراكمة الثروات الخاصة ، تجعل من المستحيل بروز رغبة مماثلة ؛ إن شهوة الإمتلاك هي في الواقع ، شهوة السلطة : إن المجتمع البدائي ، أولى مجتمعات الوفرة لا يترك أي مجال للرغبة في فائض القيمة .

إن المجتمعات البدائية هي مجتمعات اللادولة ، ذلك أنَّ وجود الدولة داخلها هو مستحيل ؛ مع ذلك يُقال بأن كل الشعوب المتحضرة كانت قبلاً همجية ! ما الذي جعل وجود الدولة يتوقف عن أن يكون مستحيلاً ؟ لماذا توقفت الشعوب عن أن تكون همجية ؟ أي حدث رائع ، أو أي ثورة سمحت ببروز صورة المستبد ، ذلك الذي يأمر أولئك الذين يخضعون ؟ ما هو مصدر السلطة السياسية ؟ غموض مؤقت ربما . إذا ما بدا أن تحديد شروط ظهور الدولة هو مستحيل ، فإننا نستطيع بالمقابل أن نعين بدقة شروط عدم ظهورها ؛ إن النصوص التي نتناولها هنا ، إنما تحاول أن تحيط بالمجال السياسي

لمجتمعات اللا دولة ، دون إيمان ، دون قانون ، دون سلطان : إن ما قاله الغرب خلال القرن السادس عشر عن الهنود ، يمكن أن يمتد ليشمل دون صعوبة تذكر ، كل المجتمعات البدائية . إنه مقياس التمييز نفسه : يكون المجتمع بدائياً إذا كان ينقصه ملك بما هو المصدر الشرعي للقانون ، أي بما هو آلة الدولة . على نقيض ذلك ، كل مجتمع غير بدائي هو مجتمع ـ دولة : مهما يكن من أمر النظام الإجتماعي الإقتصادي القائم . هكذا يصبح من السهل جمع كل الإستبداديات القديمة والكبيرة في فئة واحدة ـ ملوك ، أباطرة الصين أو بلاد Andes ، الفراعنة ـ الأنظمة الملكية الفردية المطلقة ـ الدولة هي أنا ـ أو الأنظمة الإجتماعية المعاصرة ، لا فرق بين ان تكون رأسمالية كما في أوروبا الغربية ، أو رأسمالية الدولة كما في أوروبا الشرقية وفي مكان آخر .

إذاً ، لا وجود للملك على القبيلة ، بل لزعيم هو ليس برئيس الدولة ، ماذا يعني هذا ؟ ببساطة أن الزعيم لا يحوز على أي نفوذ أو أي سلطة قسر ، على أي وسيلة لإعطاء الأمر . إن الزعيم ليس قائداً ، وأناس القبيلة ليس عندهم أي واجب للخضوع . إن مجال الزعامة ليس مكاناً للسلطة وصورة الزعيم (على الرغم من سوء إستعمال كلمة صورة) ! الهمجي لا تمثل في شيء صورة المستبد المقبل . إن جهاز الدولة لا ينتج مطلقاً من الزعامة البدائية .

لماذا لا يجسد زعيم القبيلة مسبقاً رئيس الدولة ؟ لماذا يصبح توقع الدولة في العالم الهمجي مستحيلاً ؟ هذا الإنقطاع الراديكالي الذي يجعل من عبور الزعامة البدائية تدريجاً ، إلى آلة الدولة شيئاً غير قابلٍ للإفتكار، إنما يرتكز بشكل طبيعي على علاقة النفي هذه التي تضع السلطة السياسية خارج الزعامة . إن ما يجب علينا تصوره ، هو زعيم بلا سلطة ؛ إن النفوذ والسلطة هما غريبان عن جوهر مؤسسة الزعامة ؛ إن وظائف الزعيم كما حُلِّلت أعلاه تبين بوضوح ، أن الأمر لا يتعلق بمهام سلطوية ؛ إنه مكلف أساساً بحل النزاعات التي يمكن أن تحصل بين الأفراد ، العائلات ، الأجباب الخ . . ولا يتوفر لديه من أجل إقامة النظام والإنسجام سوى قيمته التي يعترف له المجتمع

بها . لكن هذه القيمة لا تعني سلطة ، والوسائل التي يحوزها الزعيم لإتمام مهمته كمهدىء ، تنحصر في الإستعمال الحصري للكلام : حتى في حالة التحكيم بين الفئات المتنازعة ، لأن الزعيم ليس قاضياً ولا يمكن له أن يكون طرفاً مع هذه الفئة أو تلك ؛ إنه يعمل على إقناع الناس بوجوب الهدوء فقط مسلحاً بفصحاته ـ بالعدول عن الشتائم ، بتقليد الأجداد الذين عاشوا دائماً في وئام وسلام . مشروع غير مؤمن النجاح مطلقاً !، رهان غير معقول ! ، لأن كلام الزعيم لا يمتلك قوة القانون ، واذا ما فشل جهد الأقناع ، فان هناك خطراً حقيقياً من أن يحسم هذا النزاع بالعنف،بالتالي يفقد الزعيم كل قيمته وإحترامه طالما أنه قدم البرهان على عجزه عن إنجاز ما هو منتظر منه .

كيف تقدّر القبيلة بأن هذا الرجل جدير بالزعامة ؟ إن هذا الأمر يعود في النهاية لمجرد جدارته « التقنية » : هبات خطابية كلامية ، مهارة في الصيد ، قدرة على تنسيق النشاطات الحربية الهجومية منها والدفاعية ؛ وفي مطلق الأحوال لا يسمح المجتمع للزعيم بتجاوز هذه الحدود التقنية ، إنه لا يسمح أبداً لتفوقه « التقني » هذا ، بالتحول إلى نفوذ سياسي . الزعيم هو في خدمة المجتمع ، إن المجتمع نفسه ـ مكان السلطة الحقيقية ـ هو الذي يمارس بما هو عليه ، نفوذه على الزعيم ، هكذا ، يصبح مستحيلاً على الزعيم أن يقلب هذه العلاقة لمصلحته ، أن يضع المجتمع في خدمته ، أن يمارس على القبيلة ما يسمى بالسلطة : إن المجتمع البدائي لا يتسامح أبداً بتحول زعيمه الى مستبد .

إن القبيلة تخضع زعيمها لحراسة متينة جداً وتسجنه بمجال لا يستطيع التفلت منه . لكن هل هو راغبٌ حقاً في الخروج منه ؟ هل يرغب الزعيم حقاً في أن يكون زعيماً ؟ هل يرغب في تحقيق ميوله الخاصة بدلاً من خدمة المجتمع ؟ هل يقدم اشباع رغباته الخاصة على الخضوع للمشروع الجماعي ؟ بسبب من الرقابة الصارمة التي تخضع لها ممارسة الزعيم من قبل المجتمع ـ مثله مثل كل الآخرين ـ (وذلك إنطلاقاً من طبيعة المجتمع بما هو بدائي وليس

نتيجة هاجس واعٍ ومتعمد) قليلة هي جداً الحالات التي ينتهك فيها الزعماء القانون البدائي : أنت لست أفضل من الباقين . قليلة هي حقاً ، لكنها غير معدومة : ففي بعض الأحيان يرغب الزعيم في أن يكون زعيماً ، ليس بحسابٍ ميكيافيللي ،ولكن كونه لا يملك في نهاية الأمر إلا هذا الخيار ، لا يستطيع أن يفعل غير ذلك . لنوضح قليلاً ؛ القاعدة العامة هي الاَّ يحاول الزعيم تخريب العلاقة الطبيعية (المتوافقة مع القواعد) التي يقيمها مع جماعته ، تخريباً يجعل منه سيداً بدلاً من أن يكون خادماً للقبيلة ، هذه العلاقة الطبيعية يحددها شيخ القبيلة الأكبر Alaykin ، زعيم الحرب عند قبيلة Abipone في منطقة Chaco الأرجنتينية ، في جوابه لضابط إسباني حاول إقناعه بدفع قبيلته الى حربٍ لا ترغب فيها :

إن أفراد قبيلة Abipone إستناداً لتقليد مستقى من أجدادهم يفعلون ما يجول بخاطرهم وليس ما يجول بخاطر الزعيم . أنا أرشدهم لكنني لا أستطيع أن ألحق ضرراً ما بأحد أتباعي دون أن ألحق ضرراً بذاتي نفسها ؛ وإذا لجأت الى استعمال القوة مع رفاقي ، فإنهم سوف يديرون لي الظهر عاجلاً أم آجلاً ؛ إنني أفضل أن أظل محبوباً منهم لا خائفاً » . إن كل الزعماء الهنود كانوا قد أعطوا الجواب نفسها فيما لو طرح عليهم هذا السؤال .

على كل حال ، هناك دائماً ، استثناءات غالباً ما ترتبط بالحرب نفسه فمن المعلوم أن تحضير وقيادة حملة عسكرية تشكل الظرف الوحيد الذي يستطيع خلاله الزعيم ممارسة الحد الأدنى من النفوذ ، مستنداً الى جدارته التقنية كمحارب . وبعد أن تستتب الأمور ، وتنتهي الأشياء ، ومهما كان مخرج الحرب ، فإن زعيم الحرب يعود زعيماً بلا سلطة ، ولا يتحول صيته الناتج عن الإنتصار الى أي نفوذ . كل الأمر يتوقف إذاً ، على هذا الفصل المفروض من قبل المجتمع بين السلطة والشهرة ، بين مجد المحارب المنتصر ، والقيادة الممنوع عليه ممارستها . إن المنبع الحري بأرواء غليل وتعطش المحارب للشهرة ، هو الحرب ، وإن زعيماً ترتبط شهرته بالحرب ، لا يستطيع المحافظة

عليها وتقويتها إلا خلال الحرب : إنه نوع من الهروب الإلزامي إلى الأمام ، يجعله راغباً بتنظيم الحملات العسكرية دون توقف بحيث يجني منها المنافع (الرمزية) الناتجة عن النصر .

وما دامت رغبته في الحرب تتوافق مع الإرادة العامة للقبيلة ، خصوصاً مع الشبان الذين تمثل الحرب لهم أيضاً وسيلة اكتساب الشهرة الرئيسية ، وما دامت إرادة الزعيم لا تتجاوز ارادة المجتمع ، فإن العلاقات الطبيعية بين الزعيم والمجتمع تبقى دون أي تغيير . لكن خطر تجاوز رغبة المجتمع من قبل رغبة الزعيم ، خطر أن يذهب هذا الزعيم أبعد مما يجب أن يكون عليه ، أن يخرج عن الحد القطعي المفروض على وظيفته ؛ هذا الخطر يبقى ماثلاً على الدوام . بعض المرات ، يحاول الزعيم القيام بهذه المجازفة ويفرض على قبيلته مشروعه الفردي ، إنه يحاول أن يستبدل المصلحة العامة بمصلحته الشخصية ؛ عاكساً هكذا ، العلاقة الطبيعية التي تحدده كوسيلة في خدمة هدف محده اجتماعياً ، فإنه يحاول أن يجعل من المجتمع وسيلة لتحقيق هدفه الخاص : القبيلة في خدمة الزعيم ، لا الزعيم في خدمة القبيلة . فيما لو سارت الأمور على هذا النحو ، لحصلنا هنا على مكان ولادة السلطة السياسية بما هي عنف وإكراه ، على التجسيد الأولي ، الصورة الدنيا للدولة ، لكن الأمور لم تسر على هذا النحو أبداً .

في القصة الجميلة عن العشرين سنة التي قضتها عند قبائل Yanomani تتحدث Elena Valero مطولاً عن زواجها الأول من القائد المحارب Fousiwe . إن قصتها تشرح لنا بوضوح مصير الزعامة الهمجية عندما اضطرت بقوة الأشياء، انتهاك قانون المجتمع البدائي. فما هو مكان السلطة الحقيقي ؟ هذا المجتمع الذي يرفض التخلي عن السلطة وتفويضها . لقد كان Fousiwe معترفاً به من قبل قبيلته « كزعيم » بسبب شهرته التي اكتسبها كونه منظم وقائد للمعارك الظافرة ضد الجماعات المعادية ؛ إنه موجه الحروب التي ترغب فيها قبيلته ، إنه يضع تحت تصرف جماعته ، جدارته التقنية كرجل

حرب ، يضع شجاعته ، ديناميته ، إنه الأداة الفعالة لدى مجتمعه . لكن مأساة المحارب الهمجي ، انه يفقد الشهرة المكتسبة في اثناء الحرب وذلك في حال عجزه عن تجديد مصادرها بشكلٍ ثابت . أما القبيلة التي يمثل لها هذا الزعيم ، الأداة المهيأة لتجسيد ارادتها ، تنسى هي بسهولة انتصاراته السابقة . لا شيء يكتسب نهائياً بالنسبة لهذا الزعيم ، وهو إذا ما أراد أن يعيد الى الناس ذكرى شهرته الضائعة بسهولة ومجده، فإن هذا الأمر لا يتم بمجرد تمجيد منجزاته ، ولكن بإستثارته لمناسبة جديدة، لأحداثٍ حربية جديدة. المحارب ليس لديه الخيار : إنه مرغم على الرغبة في خوض الحرب . هنا تمر بشكل دقيق حدود التفاهم الذي كرسه كزعيم . إذا ما توافقت رغبته حول الحرب مع رغبة المجتمع المنتمي اليه ، فان هذا المجتمع يستمر في الولاء له . لكن رغبة الزعيم بالحرب تحاول التمفصل على مجتمع تحركه الرغبةبالسلم ـ أي مجتمع في نهاية الأمر لا يرغب في الحرب بشكلٍ دائمٍ ـ بالتالي ، فإن العلاقة بين الزعيم والقبيلة تنعكس ؛ القائد يحاول إستعمال المجتمع كوسيلة لغايته الفردية الشخصية . لكن يجب علينا الاّ ننسى أن الزعيم البدائي هو زعيم بلا سلطة : كيف سيستطيع إذاً فرض قانون رغبته على مجتمع يرفضها ؟ إنه في الوقت نفسه أسير رغبته في الشهرة وعجزه عن تحقيقها . ماذا يمكن أن يحدث بالتالي ؟ إن المحارب ينذر نفسه حينها لمعاناة الوحدة ، تلك المعركة المريبة التي لا تقوده الا إلى الموت . هذا ما كان عليه مصير المحارب الأميركي ـ الجنوبي Fousiwe . لقد أراد أن يفرض على قبيلته حرباً لا ترغب هي فيها ، فرأى نفسه بالنتيجة مهملاً من قبلها . ولم يبق أمامه والحال هذه ، سوى القيام بالحرب وحده، والموت مثخناً بجراح الأسهم . الموت هو قدر المحارب ، لأن المجتمع البدائي لا يسمح أبداً استبدال الرغبة بالشهرة بإرادة السلطة ؛ أو بكلمات أخرى ، فإن الزعيم في المجتمع البدائي ، بما انه امكانية لإرادة السلطة ، محكومٌ عليه بالموت سلفاً . إن السلطة السياسية المفصولة مستحيلة في المجتمع البدائي ؛ لا يوجد أي مكان ، أي فراغ يمكن أن تملأهما الدولة .

أقل مأسوية بنتيجتها، لكن أكثر تشابهاً بتسلسلها قصة قائه هندي آخر أكثر شهرة من المحارب الآمازوني المجهول . إن الأمر يتعلق بزعيم قبائل الهنود الآباشي الذائع الصيت[1] Geronimo اذ يمكن أن تستنير جيداً بقراءة مذكراته . Gernimo لم يكن سوى محارب شاب مثل الآخرين عندما هاجم الجنود المكسيكيون مخيم قبيلته واستباحوا دماء للأطفال والنساء عائلة Gernimo أبيدت بكاملها . على الأثر عقد مختلف قبائل الآباشي تحالفاً هدفه الأول الثار من القتلة وكلف Gernimo قيادة المعركة . نجاح كامل لحملة الآباشي الذين أبادوا المعسكر المكسيكي بأسره. أما شهرة Gernimo صانع النصر الرئيسي ، فلقد كانت كبيرة جداً ، منذ هذه اللحظة تغيرت الأشياء . . . لكن هناك شيئاً ما يفتعل في نفس Gernimo ، هذا الشيء هو أن الآباشي إكتفوا بهذا النصر الذي حقق لهم رغباتهم بالثار بشكل كامل واعتبروا القضية بحكم المنتهية ؛ لكن Gernimo لم يكن يسمح بهذه الأذن : إنه يريد الإستمرار في الثارمن المكسيكيين ، معتبراً أن الهزيمة الدموية التي لحقت بهم غير كافية . ولكن بما أنه لا يستطيع طبعاً ، الذهاب وحده لمهاجمة القرى المكسيكية . حاول إقناع أتباعه بالذهاب الى الحرب من جديد . . . ولكن عبثاً ، إذ إن مجتمع الآباشي الذي توصل مرة إلى هدفه الجماعي ـ الثأر ـ يتشوق الآن للراحة . إن هدف Gernimo إذاً ، هو هدف فردي شخصي أراد لأجل تحقيقه أن يجر القبيلة الى خوض حرب جديدة . أراد أن يجعل من القبيلة وسيلة لرغبته بعدما كان سابقاً ، بسبب جدارته أداة لخدمتها . طبعاً ، رفض الآباشي إتباع Gernimo تماماً كما رفض الهنود Yonomani إتباع Fousiwe . أكثر من ذلك ، فلقد نجح زعيم الآباشي (باللجوء الى الكذب أحيانا) في إقناع بعض الشبان المتعطشين للغنائم والمجد . في الاشتراك في احدى هذه الحملات ، الا أن جيش Gernimo البطولي والمتواضع لم يكن يجمع سوى رجلين فقط ! إن

---

(1) Mémoires de gernimo . Maspero 1972

الآباشي الذين قبلوا تبعاً للظروف بقيادةGernimo ، نظراً لجدارته الحربية ، أداروا له ظهر المجن عندما أراد خوض حرب شخصية . ويعتبر Gernimo آخر أعظم زعيم حرب في أميركا الشمالية ، قضى ثلاثين عاماً من حياته ، يبتغي أن يصبح « الزعيم » ولكنه لم يتوصل الى ذلك أبداً !! .

إن السمة الأساسية (أي التي تمس الجوهر) للمجتمع البدائي ، تكمن في ممارسته لسلطة مطلقة وكاملة على ما يؤلف كيانه ، في منع إستقلال وإستفراد أحد العناصر التي تؤلفه ، في إبقاء كل الحركات الداخلية ، الواعية منها أو اللاواعية ، التي تغذي الحياة الإجتماعية ، داخل الحدود التي يريدها المجتمع . إن القبيلة تُعَبِّرُ في حالاتٍ كثيرة (بقوة العنف اذا كان هناك موجب) عن إرادتها في حماية هذا الانتظام الاجتماعي البدائي ، وذلك بأن تمنع إنبثاق السلطة السياسية الفردية ، المركزية والمنفصلة . إذاً ، لا يمكن لأي شيء أن يتفلت من هذا المجتمع ، إنه لا يسمح لأي شيء بالعبور خارجه ، إن كل المخارج مقفلة . على هذا المجتمع بالنتيجة ، أن يعيد إنتاج نفسه إلى الأبد ، دون أن يؤثر عليه شيء ما جوهري خلال الزمن .

بيد أن هناك على الرغم من ذلك ، حقلاً يتفلت كما يبدو وبقسم منه عن رقابة المجتمع . هناك نوعٌ من « التدفق » يبدو المجتمع عاجزاً عن أن يفرض عليه سوى « تقنين » منقوصٍ غير كامل : إن الأمر يتعلق بالحقل الديمغرافي السكاني ، حقل يعمل على أساس قواعد ثقافية ، لكن أيضاً ضمن قوانين طبيعية ، إنه مجال الإنتشار لحياة متأصلة في « الإجتماعي » و « البيولوجي » في الوقت نفسه ، إنه مكان « الة » ربما تعمل حسب آلية خاصة تصبح بالتالي خارج دائرة النفوذ الإجتماعي .

دون التفكير بإستبدال الحتمية الإقتصادية بحتمية ديموغرافية سكانية ، وبأن ندرج في الأسباب ـ التزايد السكاني ـ ضرورة النتائج ـ تحول التنظيم الإجتماعي ، يبدو لنا الإستنتاج قوياً ، خصوصاً في أميركا ، لأن الكثافة الإجتماعية لعدد السكان أو تزايد النمو السكاني قادرٌ على زعزعة ـ إن لم نقل

على تدمير ـ المجتمع البدائي . بنتيجة الأمر نقول ، إن هناك إحتمالاً قوياً في أن يكون الشرط الأساسي لوجود المجتمع البدائي كامناً في ضعف حجمه السكاني نسبياً . إن الأشياء لا يمكن لها أن تعمل بحسب النموذج البدائي إلا إذا كان عدد الناس ضئيلاً جداً . بكلمات أخرى ، لكي يكون المجتمع بدائياً ، يجب أن يكون عدد أفراده ضئيلاً . في الحقيقة أن ما يمكن إستنتاجه في العالم الهمجي ، هو ذلك « التفتت » « للأوطان » للقبائل ، لمجتمعات الجماعات المحلية التي تسهر بعناية فائقة للحفاظ على إستقلالها وسط المجموع الذي تشكل جزءاً منه . إن هذا الواقع يفسح في المجال أمام إقامة تحالفات مؤقتة مع « مواطنين » مجاورين إذا ما تطلبت الظروف ـ الحربية منها خاصة ـ؛ إن هذا « التفتت الذري » للعالم القبلي هو بالتأكيد ، الوسيلة الفعالة لمنع تكوين كتل إجتماعية ـ سياسية تنخرط فيها الجماعات المحلية ، وأبعد من ذلك ، إنها وسيلة لمنع ظهور الدولة المُوحِّدة في جوهرها .

إن ما يدعو إلى القلق ، الإستنتاج بأن قبائل Tupi- Guarani كانت تبتعد ـ في العصر الذي اكتشفت فيه من قبل أوروبا ، بشكل حساسٍ عن النموذج البدائي المعتاد ؛ وذلك إستناداً الى معطيين أساسيين : لقد كانت نسبة الكثافة السكانية لدى هذه القبائل أو لدى الجماعات المحلية تتجاوز بوضوح هذه النسبة عند السكان المجاورين ؛ من جهة أخرى ، فلقد كان حجم الجماعات المحلية دون قياسٍ مشترك مع أحجام الوحدات الإجتماعية . . السياسية في الغابة الإستوائية . من المفهوم أن تجمع قرى Tupimamba مثلاً ، عدة آلاف من السكان على الرغم من أنها ليست مدناً ، لكنها بهذا الواقع توقفت عن الإنتماء إلى الأفق « التقليدي » للأبعاد الديمغرافية الكافية في المجتمعات المجاورة . من عمق هذا التوسع الديمغرافي والتركز السكاني يتضح ـ هذه ظاهرة غير اعتيادية في أميركا الهمجية إن لم يكن في أميركا الأمبراطوريات ـ الميل المؤكد عند الزعامات لإكتساب سلطة غير معروفة أبداً في مكان آخر . إن زعماء قبائل Tupi- Guanani لم يكونوا حقاً

مستبدين ، لكنهم أيضاً لم يكونوا دون سلطة . إننا لسنا هنا بصدد تحليل الزعامة لدى جماعة Tupi- Guarani . يكفي لنا الإستدلال على التزايد الديمغرافي في احد أطراف المجتمع ، وعلى النشوء البطيء للسلطة السياسية في طرفه الآخر . بالتأكيد ، ليس من مهمة الأتنولوجيا الإجابة عن السؤال المتعلق بأسباب هذا التوسع الديمغرافي في المجتمع البدائي ؛ إن ما يهم هذا الميدان بالمقابل ، هو ذلك التمفصل الحاصل بين « الديمغرافي » و « السياسي » ، تحليل التأثير الذي يمارسه الأول على الثاني بوساطة (الإجتماعي » .

لم نتوقف طوال هذا العرض ، عن إعلان الإستحالة الداخلية لنشوء السلطة السياسية المنفصلة في المجتمع البدائي ؛ استحالة تكون الدولة انطلاقاً من داخل المجتمع البدائي . لكننا أبرزنا بأنفسنا نموذجاً متناقضاً مع ما ذهبنا إليه ، قبائل Tupi-Guarani كحالة من المجتمع البدائي حيث بدأ بالظهور ما يمكن له أن يصبح دولة . هنا نؤكد ، بأن سياقاً من تكون الزعامة ، بدأ ينمو في هذه المجتمعات منذ أمد بعيد ، أي أن السلطة السياسية لم تكن معدومة الأثر . إن المخبرين الفرنسيين والبرتغال في ذلك العصر ، لم يترددوا أبداً عن نعت زعماء اتحادات القبائل بألقاب « ملوك الريف » أو « الملوك الصغار - المُليك » . إن هذا السياق من التحول العميق عند قبائل Tupi- Guarani تعرض لإنقطاع فجائي مع قدوم الأوروبيين . هل يعني هذا ، بأنه لو تأجل إكتشاف العالم الجديد قرناً من الزمان ، لكان قد فُرِضَ على القبائل الهندية الساحلية تأليف دولة ما ؟ من السهل دائماً بل من المجازفة إعادة تشكيل تاريخ إفتراضي لا يدحضه شيء . لكننا نعتقد في الحال الراهنة أننا نستطيع الإجابة بشكل سلبي : لا ، ليس قدوم الغربيين هو الذي قطع السياق المحتمل لنشوء الدولة لدى قبائل Tupi-Guarani ، وانما هي انتفاضة المجتمع نفسه ، بما هو مجتمع بدائي ، انتفاضة اذا لم تكن موجهة بوضوح ضد الزعامات ، فهي كانت بنتائجها على الأقل ، مدمرة لسلطة هؤلاء الزعماء . اننا نريد التكلم عن هذه الظاهرة الغريبة التي كانت تحرك قبائل Tupi—guarani منذ العقد

الأخير من القرن الخامس عشر ، عن تلك الدعوة الملتهبة عند بعض الرجال ، الذين كانوا يدعون الهنود من جماعة الى أخرى ، للتخلي عن كل شيء والإنطلاق بحثاً عن أرض ـ الخير ، الأرض التي لا يوجد فيها الشر ، عن الفردوس الأرضي .

إن الزعامة واللغة هما في المجتمع البدائي ، متصلان بشكل جوهري ، إن الكلمة هي السلطة الوحيدة الآيلة للزعيم : اكثر من ذلك ، فإن الكلمة واجب على الزعيم . لكن هناك كلاماً آخر ، خطاباً آخر غير متمفصل على الزعماء ، لكن على أولئك الرجال الذين جروا وراءهم الهنود (خلال القرنين الخامس والسادس عشر) بالآلاف في هجرات مجنونة بحثاً عن وطن الآلهة : إنه خطاب الساحر Karai ، انه الكلام النبوي الفتاك والمخرب ذلك الذي يدعو الهنود الى تعهد ما يجب الاعتراف ، بأنه تدمير المجتمع . ان نداء الأنبياء للتخلي عن الأرض السيئة ، أي عن المجتمع بما هو عليه ، للوصول إلى أرض اللاشر ، إلى مجتمع السعادة الإلهي ، إنما يستتبع الحكم على بنية المجتمع بالموت وعلى قواعده بالتلاشي . لكن إن ما يفرض على هذا المجتمع بشكل قوي ، هو سمة نفوذ الزعماء ، وزن سلطتهم السياسية الناشئة . ربما استطعنا القول ، إن الأنبياء المنبثقين من قلب المجتمع ، عندما يعلنون أن العالم حيث يعيش البشر هو عالم سيىء ، فذلك لأنهم يكتشفون البؤس ، الشر في هذا الموت البطيء الذي يفرضه على مجتمع Tupi- Guarani بما هو مجتمع بدائي ، مجتمع لا دولة ، نشوء السلطة . إن شعوراً قوياً يخالجهم ، بأن العالم الهمجي القديم قد تزعزع أساسه ، إنه الشعور بكارثة اجتماعية ـ كونية ، لذا قرر الأنبياء وجوب تغيير هذا العالم ، التخلي عن عالم البشر والفوز بعالم الآلهة .

كلامٌ نبوي ، هذا ما تشهد عليه نصوص « أنبياء في الغابة » و « في الواحد دون المتعدد » .

إن الثلاثة أو الأربعة آلاف عندي Guarani الذين يستمرون في العيش ببؤس في غابات الباراغواي ، ينعمون أيضاً بالنعم التي يقدمها اليهم السحرة Karai : إن هؤلاء السحرة لم يعودوا قادة القبائل كما كان أجدادهم في القرن السادس عشر ، لم يعد هناك بحث ممكن عن أرض اللالاشر . لكن إنعدام الحركة ، يبدو أنه سمح بإندفاع الفكر ، يتعميق جاد للتفكير حول وضع الإنسانية التعس . ان هذا الفكر الهمجي المبهور من شدة تنوره هو الذي يعين لنا مكان ولادة الشر ، مصدر الشقاء ، انه الواحد .

ربما وجب علينا قول المزيد ، والتساؤل عن معنى هذا الواحد الذي يشير اليه الحكيم Guarani . إن الموضوعات المفضلة في الفكر Guarani المعاصر هي نفسها منذ أربعة قرون عند هؤلاء الذين كانوا يدعون سابقاً السحرة Karai . لماذا العالم هو سيء ؟ ماذا نستطيع أن نفعل للتخلص من الشر ؟ انها الأسئلة نفسها التي طرحها الهنود على مر الأجيال : إن السحرة Karai حالياً ، يمتنعون بشكلٍ مثير للحزن ، عن ترداد خطاب الأنبياء الغابر . لقد كان هؤلاء يعلمون أن الواحد هو الشر ، لقد رددوها من قرية الى قرية ، وكانت الجموع تتبعهم في البحث عن الخير ، في التماس اللا واحد . إن ما تقدمه لنا قبائل Tupi- Guarani منذ زمن الإكتشاف الكبير ، من جهة ممارسة ـ الهجرة البدائية ـ غير قابلة للتفسير اذا لم نكتشف فيها رفض الطريق الذي تريد الزعامة الزام المجتمع بإتباعه ، رفض السلطة السياسية المنفصلة ، رفض الدولة ، من جهة اخرى ، خطاب نبوي يُعَرِّفُ الواحد بما هو أصل الشر ، ويؤكد على إمكان تجاوزه والتفلت منه . في أي شروط يصبح افتكار الواحد ممكناً ؟ لا بد من أن يكون حضوره المكروه أو المرغوب ، حضوراً مرئياً بشكل من الأشكال . لهذا فاننا نعتقد بقدرتنا على إكتشاف معادلة أخرى داخل المعادلة التي تماثل بين الواحد والشر ، معادلة اكثر خفية وسرية من نوع سياسي تقول ان الواحد هو الدولة . ان الدعوة النبوية لدى قبائل Tupi- Guarani هي المحاولة البطولية لمجتمع

بدائي في سبيل الغاء الشقاء ، وذلك عبر الرفض الراديكالي للواحد بما هو جوهر الدولة الشمولي . هذه القراءة « السناسية » لمعاينة ميتافيزيقية ، يجب أن تحرض على طرح سؤال آخر ، ربما كان مقدساً : ألا نستطيع أن نخضع كل ميتافيزيقية الواحد لقراءة مشابهة ؟ ماذا عن الواحد بما هو الخير ؟ بما هو موضوع مفضل فرضته الميتافيزيقية الغربية ، منذ بزوغها ، على رغبة الإنسان ؟ لنأخذ حذرنا من هذه البديهية المقلقة : إن عقل الأنبياء الهمج وعقل الأغريق القدامى إنما يفكران بالشيء نفسه ، الواحد ؛ لكن الهندي Guarani يقول إن الواحد هو الشر ، بينما قال هرقليط إنه الخير ، إذاً في أي شروط يصبح ممكناً التفكير بالواحد بما هو خير ؟

لكي نلخص ، فلنعد الى عالم Tupi- Guarani النموذجي . هاكم مجتمع بدائي ، مخترق ، مهدد بالصعود الذي لا يقاوم للزعماء ، يستثير في داخله ويحرر قوى قادرة - حتى لو كان ثمن ذلك شبه انتحار جماعي - على إفشال ديناميكية الزعامة ، على وقف الحركة التي كان يمكن لها أن تدفع بالمجتمع لكي يحول زعماءه الى ملوك حاملين القانون . من جهة الزعماء ، من الأخرى وفي مواجهوهم الأنبياء : هذه هي بخطوطها الرئيسية لوحة مجتمع Tupi- Guarani في نهاية القرن الخامس عشر ، لقد كانت « الآلة » النبوية تعمل بشكل جيد ، ذلك أن السحرة Karai كانوا قادرين أن يجروا وراءهم كتلاً بشرية هائلة من الهنود المتعصبين ، ان كلمة واحدة من هؤلاء الرجال كانت كافية لجر هؤلاء الهنود الى الموت .

ماذا يعني ذلك ؟ إن سلاح الأنبياء هو الحكمة فقط ، وهم استطاعوا بهذا « استنفار » الهنود ، استطاعوا انجاز هذا الشيء المستحيل في المجتمع البدائي : توحيد التنوع المتعدد من القبائل في الهجرة الدينية . لقد توصلوا الى انجاز « برنامج » الزعماء ! خدعة من التاريخ ؟ أم لعنة هي تلك التي نذرت - على الرغم من كل شيء - المجتمع البدائي نفسه للخضوع ؟ لا نعلم ! لكن على كل حال ، إن تمرد الأنبياء ضد الزعماء أضفى على الأولين عبر انقلاب

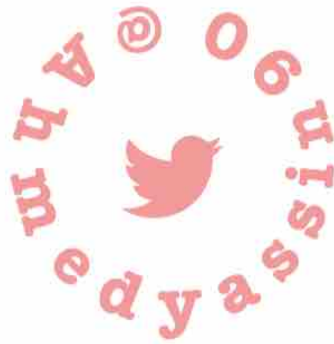
مفاجىء وغريب للأشياء ـ قدرا من السلطة هو أكثر بكثير مما حازه الآخرون منها . ربما وجب تصحيح الفكرة عن الكلام بما هو نقيض العنف . إذا كان الزعيم ملزما بواجب الكلام الساذج ، فإن المجتمع يستطيع هو أيضاً ، في شروط محددة بالتأكيد ، أن يتجه لسماع كلام آخر ، ناسياً أن هذا الكلام الآخر أنما قيل كأمر ، كقيادة : إنه الكلام الرسولي .

كلام رسولي ، سلطة هذا الكلام : هل نحن هنا أمام مكان السلطة الأصلي ، أمام بداية الدولة في الفعل ؟ أمام أنبياء غزاة للأرواح قبل أن يكونوا أسياداً للرجال ؟ ربما !! . لكن حتى في التجربة الرسولية القصوى (دون شك ، فإن مجتمع Tupi-Guarani ، توصل لأسباب ديمغرافية أو لأخرى ، إلى الحدود القصوى التي تحدد المجتمع بما هو مجتمع بدائي) ، فإن ما يظهره لنا الهمجيون ، هو ذلك الجهد الدائم لمنع الزعماء من أن يكونوا زعماء ، إنه رفض التوحيد ، إنه رُقْيَة الواحد ، الدولة .

إن تاريخ الشعوب التي لديها تاريخ هو كما يُقال ، تاريخ الصراع الطبقي . إن تاريخ الشعوب التي ليس لديها تاريخ ، هو على الأقل كما يمكن لنا أن نقول بحق ، تاريخ الصراع ضد الدولة .

[ففي خطاب الأنبياء ربما ترقد جرثومة خطاب السلطة ، وتحت السمات المعظمة لقائد الرجال الذي يقول رغبة الرجال ربما تتوارى صورة المستبد الصامتة].

الفهرس


@Ahmedyassin90

تصوير

احمد ياسين



بيار كلاستر

